ESTUDIOS
SOBRE
LA FILOSOFIA
DE
SANTO TOMÁS.

POR EL

M. R. P. Fr. ZEFERINO GONZALEZ,

DEL SAGRADO ORDEN DE PREDICADORES, CATEDRÁTICO DE SAGRADA TEOLOGÍA EN LA REAL Y PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE MANILA.

TOMO I.

CON LAS LICENCIAS NECESARIAS.

MANILA:

ESTABLECIMIENTO TIPOGRÁFICO DEL COLEGIO DE SANTO TOMÁS,

Á CARGO DE D. JUAN CORTADA.

1864.

INTRODUCCION.

«En el tiempo que Alberto el Grande enseñaba en Colonia en la casa profesa, que la órden de santo Domingo había fundado en aquella ciudad, hacíase notar entre sus oyentes un jóven religioso italiano, el cual á causa de su carácter taciturno, solía ser apellidado por sus condiscípulos, *el gran buey mudo de Sicilia*. Un dia fue interrogado el jóven religioso por su maestro sobre cuestiones las mas espinosas, y al verle contestar con una sagacidad admirable, «nosotros le llamamos buey mudo, esclamó Alberto; pero sabed que los mugidos de su doctrina resonarán bien pronto por toda la tierra.» El dominicano desconocido entonces, á quien Alberto Magno presagiaba esta gloria, se llamaba Tomás.

Como teólogo, santo Tomás apellidado el angel de la Escuela, ha sido colocado por los sufragios del orbe católico en una línea en que no tiene superiores, si es que tiene algun igual. Ningun padre de la Iglesia, ningun doctor ha penetrado mas lejos que él en las profundidades misteriosas del dogma y de la moral evangélica; nadie se ha aproximado mas á la infalibilidad; si se puede hablar asi, glorioso é inmutable privilegio reservado sobre la tierra á la Iglesia de Dios. Sobre las mil cuestiones por él discutidas, algunas de las cuales parecen á primera vista mas curiosas que útiles, pero que en realidad son casi siempre muy graves en el fondo, sus decisiones han sido reconocidas generalmente tan exactas, que han llegado á ser la regla de la fé y de la disciplina. ¿Quien es el teólogo aun en nuestros dias que se atreve á ponerse abiertamente en contradiccion con santo Tomás, y respecto al cual semejante oposicion no fuera una vehemente presuncion de heterodoxia? Pero el nombre de santo Tomás no pertenece solo á la Iglesia, sino tambien á la filosofía. La *Suma Teológica* es una obra de razon al mismo tiempo que una obra de fé. La ciencia se halla allí al lado de la religion á la

cual presta sus demostraciones y sus fórmulas, y que á su vez agranda los horizontes de la ciencia. Las verdades naturalmente accesibles al entendimiento y que son en cierto modo la base sobre la que el cristianismo asienta su enseñanza sobrenatural, no han sido espuestas en parte alguna con mayor amplitud, variedad y solidez.»

Tales son los términos en que se espresaba hace muy poco tiempo Mr. Jourdain en una obra relativa á la filosofía de santo Tomás, obra premiada por el Instituto imperial de Francia. Y al espresarse asi, el escritor francés sabia bien que era el intérprete y el eco fiel de todos los hombres sabios y pensadores de la Europa y del mundo civilizado.

Hubo una época no muy lejana de nosotros, en que los hombres y las cosas de la edad media fueron juzgadas y presentadas de una manera tan desfavorable como injusta. Su teología, su filosofía, sus artes, sus ciencias, su literatura, sus instituciones todas, eran entregadas al menosprecio; se ridiculizaba cuanto pertenecia á aquel periodo de la historia cristiana, sin descubrir alli mas que oscuridad, espesas tinieblas y barbarie. La sana razon apoyada sobre inves-

tigaciones históricas y literarias tan exactas como profundas, ha comenzado á disipar tan infundada preocupacion; y si bien es cierto que existen todavia en nuestros dias hombres de una erudicion superficial en quienes se hallan mas ó menos arraigadas esas apreciaciones erróneas, no lo es menos, que los buenos pensadores y los hombres de sólida erudicion, saben ya á que atenerse sobre este particular.

«Por nuestra dicha, dice el sesudo y autorizado Alzog, los estudios históricos de los tiempos modernos, habiéndose hecho mas exactos é imparciales, no menos entre los protestantes que entre los católicos, han derramado sobre la cuestion de que vamos ocupándonos y sobre la edad media en general, ideas incomparablemente mas exactas, en términos que en adelante aun los espíritus mas prevenidos se verán forzados á admitir en lugar de la esclavitud, grosería y tinieblas que se achacaban á la edad media, la libertad, la nobleza, las luces y la grandeza moral que tan visiblemente la distinguen.»

Esta reaccion operada en favor de la edad media y de su ciencia, debia reflejarse naturalmente de una manera especial sobre

el mas augusto y noble representante de la misma, santo Tomás. El gran genio de la teología, el filósofo profundo que al abandonar la tierra para descansar en el seno de Dios, dejara impresas sus huellas en casi todos los ramos del saber humano, y que merced á la solidez y reconocida superioridad de su doctrina, llegára á ser como el principio y el centro del movimiento intelectual y científico de la Europa cristiana en los siglos que siguieron á su muerte, hasta la época en que la impiedad, la irreligion y la filosofía materialista del siglo pasado pretendieron socavar y destruir el pedestal de su gloria, arrojando sobre su nombre y sus doctrinas la calumnia, el desprecio y el sarcasmo con que intentaban arruinar la Iglesia y la religion, debía reaparecer circuido de gloria desde el momento en que se dió principio al movimiento de reparacion por parte de la Iglesia y de la ciencia. Y no es la menor gloria de santo Tomás, ni el menor indicio de su mérito, el que las vicisitudes de su nombre hayan estado siempre en relacion, por decirlo asi, y hayan sido en todo tiempo análogas á las vicisitudes de la Iglesia católica.

Despues de haber reinado en las univer-

sidades de la Europa cristiana con gloria creciente de dia en dia; despues de haber producido discípulos como Durando, el agustiniano Egidio Romano, Brawardin, Dante y Savonarola; despues de haber adquirido inmortal renombre al hablar por boca de Torquemada y del cardenal de Ragusa en los concilios de Basilea y Constanza, de Juan de Montenegro en el concilio de Florencia, y del cardenal Cayetano en Roma; santo Tomás aparece en el siglo XVI rodeado de nuevo é inmenso brillo al lado de la Iglesia católica.

Sabido es de todos el triunfo alcanzado por la Iglesia en el siglo XVI y su gloriosa regeneracion. Desfigurada en parte y envilecida por las tristes y lamentables consecuencias del gran cisma de Occidente, minada sordamente por las pretensiones exageradas del Renacimiento, atacada de frente por el Protestantismo, la Iglesia católica hizo un esfuerzo vigoroso y supremo, concentró sus fuerzas para dar calor y vida á las semillas de reforma que habían sido depositadas en su seno y venian desarrollándose lentamente desde mediados del siglo anterior, y salió del concilio de Trento purificada y radiante de gloria y de esplendor. Pues

bien; al lado y á la sombra de la Iglesia católica y radiante de gloria y de esplendor como ella, se presenta tambien en aquel siglo el nombre de santo Tomás. Lejos de palidecer el brillo de su nombre en aquel gran movimiento religioso, moral y científico que se realizó entonces, despide por el contrario mas vivos fulgores: el gran siglo de la Iglesia y de la restauracion de las ciencias eclesiásticas, es tambien el gran siglo de santo Tomás. Basta recordar los nombres de Victoria y Melchor Cano reformando y dando acertada direccion á los estudios teológicos en España; basta recordar los nombres de aquellos grandes teólogos y canonistas españoles, que tan brillante papel hicieron en Trento y en la Europa toda, Domingo Soto, Lainez, Salmeron, Pedro Soto, Antonio Agustin, Covarrubias, Carranza y Arias Montano salidos en su mayor parte de la escuela de santo Tomás é inspirados todos en sus doctrinas; basta en fin recordar que el concilio de Trento, una de las asambleas mas augustas que jamás vieran los siglos, y en que se reunieron, por decirlo asi, todas las eminencias de la ciencia y de la virtud de todas las naciones cristianas, colocó la Suma Teológica de santo Tomás al

lado de la Biblia, para que sirviera como de base y norma en sus discusiones y decretos. Este es sin duda alguna el mayor honor que se ha dispensado y que puede dispensarse á un libro escrito por la mano del hombre. Este suceso trae involuntariamente á la memoria la bella espresion del P. Raulica cuando dice, que la «*Suma* es el libro mas sorprendente, mas profundo, mas maravilloso que ha salido de la mano del hombre; porque la santa Escritura ha salido de la mano de Dios.»

A pesar de las tendencias racionalistas impresas á la filosofía por el protestantismo y despues por el movimiento cartesiano, el nombre de santo Tomás brilla todavia en el mundo literario y científico y recibe los homenages de los sabios durante el siglo XVII y parte del XVIII. Y no es solo en el campo de las ciencias eclesiásticas donde tiene lugar esto; observase lo mismo en las filosóficas, porque Fenelon, Bossuet y Leibnitz, los tres mas grandes filósofos de esta época, aunque parecen cartesianos á primera vista por parte del método y formas de exposicion, son en realidad discípulos de santo Tomás en cuanto á la doctrina: los escritos filosóficos de los dos últimos especialmente,

no son otra cosa en el fondo que la filosofía de santo Tomás.

Solo en el siglo XVIII; solo en el siglo de la impiedad, del sensualismo especulativo y práctico, y de los ataques contra la Iglesia de Cristo; solo en el siglo de Voltaire y de los enciclopedistas, es cuando se obscurece el brillo de su gloria. Pero apenas la escuela escocesa comienza el movimiento de reaccion contra la filosofía de Locke y Condillac; apenas la filosofía espiritualista y cristiana comienza á recobrar sus derechos, cuando comienza á rehabilitarse tambien el nombre de santo Tomás. A medida que el espíritu humano avanza en este movimiento, crece en proporcion el prestigio de su nombre.

Hoy que han visto la luz pública tantas publicaciones de indisputable mérito, relativas á la edad media; hoy que vemos publicarse en Francia, Alemania é Italia multitud de trabajos concienzudos sobre diversas fases é instituciones de aquel periodo, y especialmente sobre sus monumentos científicos y literarios, vemos á todos los sabios de alguna nota asi de la iglesia como de fuera de ella, rendir homenage á porfia al genio de santo Tomás. ¿Quien ignora los brillantes y repetidos elogios, que le han

tributado todos los grandes escritores católicos de nuestro siglo? Rosmini, Gioberti, Raulica, Alzog, Balmes, Donoso Cortes, Augusto Nicolás, Montalembert, Ozanan, Maret y el mismo Cousin á pesar de sus tendencias heterodoxas y sus doctrinas panteistas, todos á porfia han prodigado elogios á su saber y grandes trabajos científicos, reconociendo especialmente en él, uno de los mas grandes filósofos, que han honrado la humanidad.

De aqui es que vemos á la filosofía de santo Tomás ejercer marcada influencia en las obras de los citados escritores, y con especialidad de aquellos, que se han ocupado mas de filosofía. Gioberti, Maret y aun Mr. Cousin traen con frecuencia á la memoria sus doctrinas filosóficas; pero sobre todo los escritos filosóficos de Rosmini, de Balmes y de Raulica no son otra cosa en el fondo que la filosofía de santo Tomás.

Preciso es confesar sin embargo, que la inmensa mayoria de los hombres de letras, y el vulgo por decirlo asi de los escritores, (porque tambien las letras y las ciencias tienen su vulgo) no se hallan en estado de juzgar por si mismos con acierto esta filosofía, debiendo sin duda achacarse á esto el que

no falten escritores superficiales á quienes vemos hablar todavia de la edad media, de la Escolástica y de la filosofía de santo Tomás, como pudieran hacerlo los enciclopedistas del siglo pasado. Esto no es estraño: aparte de la dificultad que ofrece para muchos la lengua latina en que se hallan escritas las obras del santo Doctor, lengua cuya ignorancia se va generalizando de dia en dia bajo el pretesto especioso de su inutilidad, que no es mas que un paliativo de la pereza y aborrecimiento al trabajo; aparte tambien de la dificultad que ofrece para muchos la terminología propia de aquella época, no todos se sienten inclinados á los estudios serios de la alta filosofía, ni disponen del tiempo necesario, ni se hallan adornados del talento y cualidades conducentes á este efecto. Añádese á esto, que las doctrinas filosóficas de santo Tomás no se hallan reunidas en un cuerpo de doctrina ó curso regular y seguido: es preciso entresacarlas de sus numerosas obras, y por consiguiente consultar muchos volúmenes, reunir y clasificar sus pasages, comparar en fin sus ideas y pensamientos, para poder formar juicio exacto y cabal sobre el verdadero espíritu de su filosofía.

Estas reflexiones por una parte, y por otra el haber notado con demasiada frecuencia, que no solo escritores medianos, sino tambien algunos de los mas notables de nuestro siglo han incurrido en muy graves inexactitudes al exponer y juzgar algunos puntos de la filosofía de santo Tomás, y puntos de inmensa trascendencia, es lo que ha hecho surgir en nosotros el pensamiento de escribir esta obra.

Exponer el espíritu y las tendencias generales de la filosofía del santo Doctor; dar á conocer la verdad y la elevacion de sus ideas en la solucion de todos los grandes problemas de la ciencia; comparar esta solucion con la solucion dada por la filosofía racionalista y anticristiana, y sobre todo y con particularidad, fijar y comprobar el verdadero sentido de sus doctrinas; tal es el pensamiento dominante y el objeto que nos hemos propuesto al escribir estos *Estudios sobre la Filosofía de santo Tomás.*

No se crea sin embargo que vamos á escribir un curso completo y regular de filosofía: tratamos de exponer solamente el pensamiento del santo Doctor sobre las cuestiones fundamentales y mas importantes de la alta filosofía, sin descender á cues-

tiones de menor importancia y secundarias, por decirlo asi, las cuales si bien se hallan tambien tratadas en los escritos del santo Doctor, las consideramos como fuera del objeto de esta obra y mas propias para un curso elemental. Aun respecto de estas cuestiones fundamentales, prescindimos de aquellas, que se refieren á aquellas partes de la filosofía, cuya perfeccion y superioridad en santo Tomás se hallan universalmente reconocidas. Por eso decimos pocas palabras sobre la moral y política, y omitimos por completo la teodicea. Nadie pone en duda la superioridad del santo Doctor en cuanto á las ciencias morales, y por lo que hace á la teodicea, ademas de ser generalmente conocidas sus ideas, es facil á cualquiera conocerlas por si mismo, consultando las primeras cuestiones de la *Suma Teológica*, y el primer libro de la *Suma contra los Gentiles*. Asi es que hemos limitado nuestro trabajo á la ontología, la cosmología, la psicología y la ideología, que son las partes mas importantes, y al propio tiempo, las menos conocidas de la filosofía de santo Tomás; contentándonos por lo que respecta á la moral y política, con tratar y examinar solamente aquellos puntos de su doctrina,

que ó son poco conocidos, ó no han sido juzgados y apreciados con exactitud y verdad por los que de ellos se han ocupado.

Los que conocen la historia de la filosofía, saben bien que en oposicion á las têndencias racionalistas, que la invadieran y aun hoy la dominan en gran parte, se ha declarado entre algunos filósofos católicos de nuestro siglo un movimiento diametralmente contrario. En frente, ó mejor dicho, en el extremo opuesto á la escuela racionalista, que afirma que la razon sola se basta completamente á si misma, que lo puede conocer todo y dar satisfactoria solucion á todos los grandes problemas de la ciencia, sin contar para nada con la tradicion y con la idea religiosa; que afirma en una palabra, que la religion con sus dogmas incomprensibles y superiores al hombre debe abandonarse á los espíritus crédulos, pero que nada debe significar en un siglo de ilustracion para los espíritus elevados y que saben pensar y reflexionar; hemos visto alzarse en nuestros dias una escuela que, á no haber cejado en sus exageradas pretensiones, se hubiera convertido en un peligro permanente para la Iglesia y para la razon humana. Tal es la escuela tradicionalista sostenida

por Beautain, Bonald, Maistre y otros escritores bastante notables que, á fuerza de exagerar la necesidad del elemento religioso y tradicional en la filosofía, tienden á la negacion de toda verdadera ciencia, y que no contentos con subordinar la razon á la fé, pretenden negar la existencia y hasta la posibilidad de la evidencia natural, llegando en último resultado á la negacion de la filosofía y al aniquilamiento de la razon humana.

Pues bien; aunque segun queda indicado, el objeto principal y preferente de esta obra, es esponer, fijar y comprobar el pensamiento filosófico de santo Tomás y el verdadero sentido de sus doctrinas; el lector encontrará tambien en ella la refutacion de estas dos escuelas; porque toda la filosofía del santo Doctor puede mirarse como la demostracion práctica de esta gran verdad que jamas debiera olvidar el espíritu humano, á saber; que el elemento religioso eleva y perfecciona la ciencia, y que esta no puede desenvolverse ni progresar con seguridad sino á la sombra de la fé como expresion de la razon divina; pero que á su vez la razon humana, debil é imperfecta como es con relacion á la razon divina,

tiene, sin embargo, sus derechos y su dominio especial, puede constituir la ciencia de una manera mas ó menos completa, y sobre todo puede llegar por si sola al conocimiento y posesion de no pocas verdades naturales: en una palabra; la filosofía de santo Tomás es la alianza de la filosofía y de la religion: en ella la razon marcha al lado de la fé; pero sin ser sacrificada ni destruida por ella.

Otro de los objetos principales, que nos hemos propuesto al escribir esta obra, es el rectificar las ideas, que la preocupacion y la ignorancia han formado en muchos acerca del espíritu y carácter propio de la filosofía de santo Tomás. Creen algunos que esta filosofía no es otra cosa que la filosofía de Aristóteles, y no faltan escritores acostumbrados á reducir y clasificar los sistemas filosóficos de la misma manera que pudieran hacerlo con los objetos de un gabinete de historia natural, los cuales juzgando solo de ella por ciertas apariencias ó formas esteriores, la suponen identificada con la filosofía aristotélica. Este es un error, y error muy grave. Solo en la parte relativa á la física, puede decirse que existe verdadera afinidad entre la filosofía de santo

Tomás y la de Aristóteles. Por lo que respecta á la filosofía propiamente dicha, ó sea, á la ontología, cosmología, teodicea, psicología, ideología, ciencias morales y políticas, la filosofía de santo Tomás es en el fondo tan platónica como aristotélica, y al propio tiempo no es ni la una ni la otra: la filosofía de santo Tomás es la filosofía cristiana fundada por Clemente Alejandrino y san Atanasio, desarrollada por san Agustin, cultivada por san Anselmo y san Buenaventura, llevada á su perfeccion y desenvuelta de una manera sistemática y completa por el mismo santo Tomás, y enseñada despues en parte por Malebranche, Pascal y la escuela escocesa, y continuada hasta nuestros dias por el intermedio de Fenelon, Bossuet, Leibnitz, Rosmini, Balmes, Raulica, y hasta por el mismo Cousin, en cuyas obras, aparte de sus afirmaciones racionalistas y panteistas, se encuentran á cada paso reminiscencias marcadas de santo Tomás y afinidad notable con sus doctrinas. Por estas indicaciones y mas todavia por la simple lectura de la obra, facil será tambien á cualquiera formar juicio sobre la mala fé ó ignorancia incalificable de los que consideran la filosofía de santo

Tomás como una filosofía puramente empírica y sensualista semejante á la de Locke y Condillac.

Ya dejo indicado que uno de los resultados á que me propongo llegar por medio de esta obra, es la demostracion de la superioridad de la filosofía católica de santo Tomás sobre la filosofía racionalista y anticristiana. Pero como existen ciertos problemas muy importantes, que pueden recibir y reciben en efecto soluciones diferentes y aun opuestas, sin salir del círculo de la doctrina católica, he creido oportuno emitir algunas reflexiones sobre el particular, para poner de manifiesto la superioridad de la solucion de santo Tomás sobre algunos puntos, y que sobre otros su solucion es tan sólida como serlo pueden las escogitadas por otros filósofos y que puede figurar al nivel de ellas.

Hé aquí indicados los principales fines, que me he propuesto al tomar la pluma. Conozco demasiado las dificultades de la empresa, y que un trabajo de esta naturaleza exige genio, conocimientos y cualidades de estilo, que estoy muy distante de poderme atribuir. Las condiciones literarias del pais en que escribo, no me han permitido tam-

poco dar á este trabajo la estension y desenvolvimiento, que hubiera deseado en la parte relativa el exámen y comparacion de la filosofía de santo Tomás con los sistemas y doctrinas de estas escuelas, tanto heterodoxas como católicas. No existiendo aqui las grandes bibliotecas de Europa en que es facil encontrar y examinar las obras de toda clase de autores y escuelas; siendo tambien muy costoso y dificil hacerlas venir de allí; sin medios para obtenerlas de una manera segura y espedita, me he visto precisado á limitarme por lo general en la parte relativa á la comparacion de sistemas y de autores, á aquellos que conozco directamente por sus obras; porque soy enemigo de juzgar sistemas, doctrinas y autores, por citas de otros, ó por estractos, que no siempre son exactos.

Cualquiera que sea, sin embargo, el juicio que se quiera formar sobre la obra, me atrevo á afirmar que el lector encontrará en ella la verdadera filosofía de santo Tomás, con lo cual habré conseguido el objeto principal y preferente de la misma, que no es otro, segun dejo indicado, sino dar á conocer el verdadero espíritu de la filosofía de santo Tomás, y exponer con rigurosa fidelidad el sentido genuino de su doctrina á

fin de que su filosofía no sea juzgada sin ser conocida, ó atribuyéndole afirmaciones y doctrinas, que están muy lejos de la misma, como sucede con demasiada frecuencia. Y no es que pretenda imponer á nadie esta filosofía en todas sus partes, ni mucho menos mis opiniones. El campo de la filosofía es muy vasto; comprende variedad casi infinita de materias; agitanse en él muchos problemas sobre cuyas soluciones el espíritu humano y las diferentes escuelas filosóficas no han podido aun ponerse de acuerdo, siendo bastante probable que lo mismo sucederá en adelante. Sobre estas materias y sobre estos problemas, que no se hallan en relacion inmediata y directa con la revelacion, la Iglesia deja el campo libre á la especulacion filosófica, y no seré yo quien ponga límites á esta libertad corroborada con el egemplo y las palabras de santo Tomás y san Agustin: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas.*

Sin embargo, aun respecto de estos problemas, que se rozan menos con la revelacion, estoy bien persuadido de que todo espíritu imparcial y verdaderamente filosófico hallará en el santo Doctor una solidez de raciocinio y una elevacion de ideas, que le

obligarán á reconocer la solución por él presentada, si no como superior, al menos como muy digna de figurar al lado de las soluciones escogitadas por cualquier otro filósofo. Y si esto es una verdad respecto de estos problemas menos importantes y de las materias, que no se rozan con la palabra revelada, se convierte en un hecho evidente y palpable, si se trata de todo el conjunto de la filosofía del santo Doctor. Esta filosofía solo necesita ser conocida para ser juzgada favorablemente, y si todos los escritores notables asi protestantes como católicos de nuestro siglo la han colmado de elogios; si muchos de estos grandes escritores católicos han hecho frecuente uso de ella en sus escritos, aunque con formas y estilo en relacion con la época; si fue enseñada en fin por Leibnitz, Bossuet y Fenelon como lo es en nuestro siglo por Maret, Raulica, Balmes, Rosmini, y hasta parcialmente por Cousin, Kant y la escuela escocesa, fué porque la conocieron, siendo digno de notarse que en cada uno de los citados escritores la identidad de doctrina con santo Tomás está como en razon directa del conocimiento mas ó menos exacto que tenian de su filosofía. Asi vemos que la filosofía

de Raulica, Balmes y Bossuet es completamente idéntica á la de santo Tomás, mientras la de Maret y Cousin solo lo es en algunos puntos. No es dificil darse cuenta de esta diferencia: leyendo las obras de estos autores, se ve que los primeros conocian á fondo y con bastante exactitud las doctrinas filosóficas del santo; al paso que los segundos, solo las conocian de una manera incompleta y superficial.

Hé aquí porque he dicho que la filosofía de santo Tomás solo necesita ser conocida para ser juzgada favorablemente. Sabemos ya el pensamiento sobre esta filosofía de los grandes escritores católicos y de los mas profundos pensadores de nuestro siglo; pero abrigo ademas la profunda conviccion de que todo hombre imparcial y verdaderamente ilustrado, todo espíritu que se sienta dotado del amor á la ciencia y á las especulaciones de la alta filosofía, todo entendimiento sólido y reflexivo siquiera se halle muy distante de la fuerza y elevacion metafísica de Leibnitz y Bossuet, se sentirá poderosamente atraido hacia esa grande filosofía, que plantea y resuelve con admirable seguridad y elevacion de ideas todos los grandes problemas, que han ocupado la actividad del espíritu hu-

mano en todos los siglos; que contiene teorías las mas sólidas y luminosas sobre los puntos mas importantes de la ciencia, y que se presenta tan recomendable por la seguridad de juicio, fuerza de raciocinio y exactitud en la observacion psicológica de los fenómenos internos, como por la estension de miras y elevacion de ideas. El filósofo católico sobre todo, hallará en ella una filosofía eminentemente cristiana, en que la razon humana, sin apartar la vista de la idea religiosa y de la palabra de Dios, se desenvuelve libremente y se entrega con independencia á las mas atrevidas especulaciones.

No faltará tal vez alguno que, al vernos hablar en estos términos de la filosofía de santo Tomás, se figure que intentamos introducir en las escuelas filosóficas de nuestro siglo la filosofía escolástica del siglo XIII y siguientes. Mucho se equivocaria quien tal pensara. En primer lugar es preciso no olvidar, que la filosofía escolástica abrazaba varias ramas ó si se quiere escuelas muy diferentes en método y sobre todo en opiniones y doctrinas, y aqui solo nos referimos á una de esas ramas ó escuelas, ó sea á la filosofía de santo Tomás, el cual, como decia con mucha razon Leibnitz, «es un autor que tiene por costum-

bre buscar lo sólido en las doctrinas.» Por otra parte, aun concretándonos á la filosofía de santo Tomás, su restauracion y enseñanza en las escuelas no podria ni deberia realizarse sino bajo ciertas condiciones. Cierto que nuestras Universidades nada perderian en abrir de nuevo sus aulas á esa filosofía, que contiene doctrinas tan sólidas, teorías tan luminosas, ideas tan elevadas y tendencias tan cristianas. De desear sería á la verdad, que resonara en nuestras escuelas universitarias esa grande filosofía, tan á propósito para desterrar y combatir las multiplicadas manifestaciones del error que degradan la filosofía moderna, como propia para dar unidad á los estudios filosóficos y direccion cristiana al pensamiento; empero al hablar asi, solo nos referimos al fondo y sustancia de la misma, no siendo posible desconocer, que la terminología, las condiciones del método y las formas literarias de nuestro siglo, no son las mismas que las del siglo XIII. Mas todavia: sin que nos arredre el temor de chocar con las convicciones de algunos, creemos que se puede añadir algo á la filosofía de santo Tomás. Aunque soy de opinion, que la suma de errores enseñados y propagados por la filosofía moderna de tres siglos á esta parte, es-

cede á la suma de verdades *nuevas* descubiertas por la misma, creo sin embargo al propio tiempo, que los siglos no pasan en vano sobre las ciencias, como tampoco pasan en vano sobre los hombres y los pueblos. Por mas que sea cierto que la filosofía cristiana tiene muy poco que agradecer á Descartes, en razon á las tendencias racionalistas, que imprimió á las ciencias filosóficas; por mas que sea cierto que la verdadera ciencia tiene poco que agradecerle por los muchos errores y opiniones inexactas, que sus escritos contienen, no será menos cierto por eso, que algo le deben la ciencia y la filosofía, ya por haber cooperado á que el peso de la autoridad humana en materias filosóficas fuese reducido á menores proporciones, ya tambien por haber llamado la atencion sobre la importancia científica de la observacion psicológica, bien que propendiendo á la exageracion sobre estos dos puntos como sobre tantos otros. ¿Quien puede dudar tampoco que á vuelta de algunas opiniones y de hipótesis mas ó menos gratuitas, Malebranche y Leibnitz han derramado viva luz sobre muchas verdades metafísicas y morales? Y Pascal y Bossuet y Rosmini y Balmes, al enseñar la filosofía de santo Tomás han ilustrado y desarrollado sus

doctrinas y presentado sus ideas bajo fases nuevas. En medio de sus vacilaciones, la escuela escocesa ha prestado servicios reales á la ciencia, analizando y clasificando con tanta exactitud las diveras facultades del espíritu humano y apartando la filosofía del camino del escepticismo y materialismo, para aproximarla al espiritualismo y al sentido comun. Puede decirse, que hasta la filosofía trascendental de Kant no ha sido esteril para la ciencia; pues en medio de sus grandes errores y funestas tendencias, ofrece ejemplos notables de poderoso análisis, y presenta tambien observaciones muy profundas sobre algunos puntos de la alta filosofía, y con especialidad sobre la distincion esencial y primitiva entre las facultades del órden sensible y las del órden inteligible. Hé aquí en una palabra la condensacion de mis pensamientos sobre este punto: «El fondo de verdad, que se halla en los autores y escuelas de la filosofía moderna, se halla tambien en la filosofía de santo Tomás, con la ventaja además de hallarse libre de los errores con que se encuentra mezclado en las escuelas indicadas: la filosofía de santo Tomás contiene una solucion elevada y digna de los problemas mas importantes de

la filosofía y de las ciencias morales y políticas: pero es preciso reconocer al propio tiempo, que algunos autores y escuelas modernas no solo han presentado esa verdad y esos problemas bajo formas de método y estilo mas convenientes, sino que han dado nuevo aspecto á ciertas verdades, ilustrando y desenvolviendo muchos problemas de la ciencia al analizar sus diferentes fases y relaciones: es indudable además que la filosofía es deudora á esos autores y escuelas de observaciones tan exactas como interesantes, de clasificaciones especiales y de procedimientos analíticos tan dignos de imitacion como propios para favorecer el desarrollo y progresos de la ciencia.»

Ni se crea por lo que hasta aqui dejo consignado, que desconozco los muchos y graves obstáculos que esta obra debe encontrar en su camino: sé demasiado que pocos, muy pocos se sentirán con ánimo para leerla; porque á ello se oponen por una parte la clase de materias y la índole de la obra, y por otra las condiciones literarias de la época.

¿Quien es en efecto el hombre, que en el siglo del vapor, de la electricidad y del movimiento continuo, se siente con fuerzas

para entregarse al estudio reflexivo de los escabrosos é *inutiles* problemas de la ontología, ideología y demas ciencias metafísicas? ¿Son muchos los hombres, aun entre aquellos que pasan por ilustrados y hombres de saber, que tengan el valor de dejar de la mano un libro de historia, de política, de física, de historia natural, un folleto, una novela, para concentrar su atencion, y meditar largas horas sobre las materias abstractas de la alta filosofía, por mas que esta meditacion haya formado las glorias de Malebranche, Pascal, Bossuet, Leibnitz, Kant, Balmes y otros tantos?

La índole además de esta obra exige necesariamente que sea en parte un estudio de erudicion; porque solo de esta manera podiamos llegar al objeto preferente de la misma, que es dar á conocer con fidelidad, y presentar á los ojos del lector el verdadero pensamiento filosófico de santo Tomás. Bien sabido es que todo trabajo de erudicion es esencialmente árido.

Empero la dificultad mas poderosa con que tienen que luchar las obras relativas á las ciencias metafísicas y puramente especulativas, se halla sin cotradiccion en las tendencias literarias y científicas del siglo.

Con razon ó sin ella, es lo cierto que en nuestros dias son miradas con una predileccion marcada y casi esclusiva, las ciencias exactas y las ciencias físicas. Estas últimas especialmente, ejercen una preponderancia innegable sobre el espíritu científico de la época: son el objeto mas constante y universal de multitud de talentos mas ó menos superiores; constituyen la ocupacion favorita de los hombres de la ciencia; atraen sobre sus cultivadores el favor de los príncipes y los aplausos de los pueblos, y no pocas veces tambien las consideraciones sociales y los bienes de fortuna. Dejo á cargo de otros investigar el origen y la razon suficiente de este fenómeno; dejo á cargo de otros el examinar si existe alguna relacion entre este hecho y esa fiebre de intereses y goces materiales que caracteriza á nuestra sociedad, esa sed de oro que abrasa su corazon y sus labios. A mi me basta consignar el hecho; á mi me basta hacer constar la existencia del fenómeno, y recordar que el descubrimiento de un nuevo metal, ó de un insecto, una nueva combinacion química, la invencion de una máquina, es para los hombres de letras de nuestros dias, un suceso mas importante y digno de llamar la atencion, que la teoría

mas sólida y que la solucion mas original de cualquiera de los grandes problemas de la alta filosofía ó de las ciencias morales. En resúmen; en el orden intelectual, la idea científica se halla subordinada á la idea *utilitaria*, como en el orden social la idea moral y religiosa se halla subordinada con demasiada frecuencia á la idea política, que por otra parte no es mas en muchos casos que una fase de la idea utilitaria.

Añádase á esto, que la severidad de esta clase de estudios no se halla ni puede hallarse en armonía con otro de los caractéres de la época, que podriamos apellidar frivolidad literaria. No niego que existen espíritus de un saber sólido y de profunda y vasta erudicion; sé muy bien que la Europa ha producido y produce eminentes escritores, y publicaciones de indisputable mérito en todos los ramos del saber humano, sin escluir las ciencias puramente especulativas. Empero afirmo tambien sin temor de ser desmentido, que la inmensa mayoria de las producciones, que ven la luz pública en nuestros dias, merecen ser calificadas con justicia de frivolas en sus formas y en su fondo. El periódico, el folleto y la novela constituyen la inmensa mayoria de nuestras

producciones literarias, y es bien sabido que no son el periódico, el folleto y la novela los mas apropósito para tratar con la solidez, exactitud y profundidad convenientes, todas las materias y mucho menos las ciencias propiamente filosóficas. La suma de individuos, que poseen conocimientos mas ó menos superficiales de las ciencias, es mayor en nuestra época que en las anteriores; pero tambien puede decirse con verdad que lo que la ciencia ha ganado en desarrollo numérico é individual, lo ha perdido en intension y profundidad. Y si alguno dudare todavia sobre la realidad de este fenómeno, le rogamos que eche una ojeada en torno de sí. ¿Quien es el que no ha encontrado con demasiada frecuencia á su paso sobre la tierra, siquiera lleve una vida retirada y de abstraccion, multitud de hombres, que hablan de todo, que discurren sobre todos los ramos del saber humano, que discuten sobre todas las materias sin distincion alguna, que agitan todos los problemas de la ciencia como pudiera hacerlo la inteligencia universal y privilegiada de un Orígenes, un san Agustin, ó un Leibnitz?

Todo contribuye pues á estrechar y limitar el círculo de los lectores de esta obra.

La frivolidad que caracteriza en parte el espíritu literario de la época; la preponderancia casi esclusiva y predileccion con que son miradas las ciencias físicas; la índole y la naturaleza de las materias. Su lectura solo puede llamar la atencion, y encontrar favorable acogida entre los hombres de juicio recto é imparcial, que deseen juzgar con conocimiento de causa sobre esa filosofía, que constituye una de las fases mas notables del desarrollo del espíritu humano, y que hoy es objeto de las investigaciones y de los elogios del mundo sabio; pero con especialidad entre los hombres amantes de los estudios serios, entre los hombres que se complacen en buscar y contemplar la verdad en las elevadas regiones de la metafísica, entre los hombres que sienten dentro de si mismos algun reflejo del genio filosófico, que hará brillar siempre cubiertos de gloria los nombres de Platon, Aristóteles, san Agustin, santo Tomás, Bossuet, Leibnitz y demas grandes metafísicos de todos los siglos.

No quiero concluir, sin decir antes una palabra sobre la física de santo Tomás. Dos opiniones encontradas he observado sobre este punto. No faltan hombres que llevando hasta la exageracion el respeto mal enten-

dido hacia santo Tomás, creen que la física contenida en sus obras, y que no es otra cosa que la de Aristóteles con pocas modificaciones, es una ciencia acabada y verdadera en todas sus partes, y poco falta para que nos quieran persuadir que es superior y preferible á la actual.

Otros dando en el estremo contrario, creen que no se encuentra en ella un ápice de verdad, ni siquiera en lo relativo á las materias de física general, y es que para ellos en la edad media no se cultivaban de ninguna manera las ciencias físicas, y se ignoraba por completo el camino y el método, que favorecen su desenvolvimiento.

Nosotros creemos que estas dos opiniones son igualmente exageradas é inexactas. Creemos que sin menoscabar en nada el mérito y la gloria de santo Tomás como filósofo, nos es lícito pensar que la física contenida en sus obras es muy inferior á la que existe en nuestros dias. Santo Tomás tomó la física tal cual se hallaba en su tiempo: no era su mision la mision de los descubrimientos físicos. La mision que la Providencia le confiara, era la de hacer avanzar y conducir á la perfeccion las ciencias fiilosóficas y teológicas. Desconocer el in-

menso desarrollo que han adquirido en nuestros dias las ciencias físicas, algunas de las cuales ni siquiera existian en la edad media, negar sus admirables progresos en los últimos siglos, es osbtinarse en cerrar los ojos á la luz, es ponerse en abierta contradiccion con la esperiencia y el sentido comun. Yo creo por el contrario que los nombres de Newton, Kepler, Herschell, Volta, y cien otros, significan algo en la historia de las ciencias físicas.

Empero no por eso dejo de mirar como altamente reprobable el lenguage desdeñoso de los que no descubren en la edad media mas qúe tinieblas y barbarie en órden á las ciencias físicas. Yo creo por el contrario que Alberto Magno y el franciscano Roger Bacon sabian *algo* de física, ó mejor dicho que sabian mucho, atendida la época en que vivieron. Asombrosos y verdaderos como los reconozco, no me sorprenden tanto y comprendo sin dificultad los grandes descubrimientos realizados en las ciencias físicas en los últimos siglos; porque á diferencia de las ciencias filosóficas basadas sobre el raciocinio y la observacion psicológica, constante é idéntica siempre; las ciencias físicas basadas principalmente sobre la es-

periencia y observacion de los fenómenos esternos, dependen esencialmente del tiempo, y por consiguiente son ciencias necesariamente progresivas, que deben avanzar siempre al compás de la perfeccion y multiplicacion de los instrumentos de observacion, y de la acumulacion sucesiva de hechos. Lo que sí es digno de admiracion, lo que sorprende verdaderamente, es que esos dos genios de la edad media, rodeados de inmensas dificultades, teniendo que luchar con obstáculos de que nosotros no formamos ni formar podemos cabal idea, careciendo de los infinitos medios de accion de que disponemos al presente, contrariados por las tendencias, hábitos é ideas de la sociedad que los rodeaba, llegaran á adquirir ideas tan ajustadas sobre muchos puntos de las ciencias físicas y supieran colocarse en el verdadero terreno de la ciencia, elevándose á inmensa altura sobre sus contemporáneos, merced á sus esfuerzos puramente personales, por decirlo asi, y al ardor infatigable con que se entregaron á la observacion del mundo físico, y realizaron multitud de esperimentos. Y esto en un siglo en que las ciencias físicas comenzaban apenas á moverse con pasos inseguros y vacilantes. Es bastante probable que si Alberto

Magno y Roger Bacon hubieran venido al mundo algunos siglos mas tarde, hubieran igualado y tal vez sobrepujado la gloria de Newton, y que si en los siglos XIV y XV hubieran tenido sucesores dignos de ellos, las ciencias físicas se hallarian hoy tal vez mas avanzadas en su carrera.



ADVERTENCIAS.



1.ª

En los pasages que aducimos de santo Tomás, hemos procurado seguir la traduccion literal, sin apartarnos de ella mas que lo precisamente necesario para facilitar la inteligencia de algunos términos y modos de locucion peculiares al lenguage científico de aquella época.

2.ª

Al final de cada tomo van puestos entre las notas los textos de los pasages mencionados. Esto, ademas de poner al lector en estado de juzgar por si mismo de la fidelidad con que esponemos el pensamiento de santo Tomás, servirá tambien no poco á los que se dediquen ó quieran dedicarse al estudio concienzudo de los monumentos literarios de la edad media, y con espcialidad á los que quieran estudiar y conocer á fondo los escritos del santo Doctor; pues confrontando los citados pasages con su traduccion, hallarán la clave del sentido de muchos términos y frases cuyo equivalente en nuestro lenguage actual no todos conocen, siendo esta una de las causas por que algunos escritores notables de nuestro siglo, que sin duda habian leido y manejado si no todas, algunas de las obras de santo Tomás, incurrieron en inexactitudes muy graves y de la mayor trascendencia al esponer su pensamiento filosófico.

LIBRO PRIMERO.

CRÍTICA GENERAL DE LA FILOSOFIA ESCOLÁSTICA.

CAPÍTULO PRIMERO.

Santo Tomás y la Filosofía Escolástica.

Los que se hallen versados en la historia de la filosofía y hayan seguido con atenta mirada el sucesivo desarrollo del espíritu humano, no podrán menos de reconocer, que entre los varios sistemas con que en todas épocas se ha pretendido satisfacer esa tendencia irresistible del hombre hácia la verdad, descuella uno cuya importancia y benéfica influencia no han sido apreciadas en su justo valor en los últimos siglos. Hay una doctrina filosófica que, nacida en Grecia y fruto de las vastas y profundas concepciones de los mayores ingenios con que se honrara la an-

tigüedad, introducida en Europa en la edad media, espurgada de los errores de que el genio de su fundador no pudo libertarla, despues de haber contribuido poderosamente á fomentar la actividad que en los siglos XI, XII y XIII, comenzó á manifestarse en las naciones europeas, recibió por último profundas modificaciones de un genio eminente, que dominándola, por decirlo asi, le dió saludable direccion, separó lo útil y solido de lo falso y peligroso, señaló el flaco de algunas de sus partes, le dió unidad, claridad y precision, desarrolló sus consecuencias, puso de manifiesto sus relaciones con la doctrina revelada; en una palabra, la puso en estado de servir fielmente á la causa de la religion y de la sociedad. Bien se deja conocer que hablo de santo Tomás de Aquino y de la Filosofía apellidada Escolástica.

El inmortal y malogrado Balmes ha caracterizado de una manera propia solo de su genio eminente, la benéfica influencia que este grande Doctor ejerció sobre las letras y sobre la sociedad aun en el órden puramente filosófico. Hé aquí sus palabras: (1) «Desgraciadamente la humanidad parece condenada á no encontrar el verdadero camino sino despues de grandes rodeos; y asi es que siguiendo el entendimiento la direccion peor, se fue en pos de las sutilezas y cavilaciones, y abandonó el sendero señalado por la razon y el buen sentido. A principios del siglo XII estaba tan adelantado el mal, que no era liviana empresa el tratar de remediarle; y no es facil atinar á que estremo habrian llegado las cosas, y los males

---

(1) El Protest. cap. 71.

que en diferentes sentidos hubieran sobrevenido, si la Providencia que no descuida jamás el órden físico ni el moral del universo, no hubiera hecho nacer un genio extraordinario que, levantándose á inmensa altura sobre los hombres de su siglo, desembrollase aquel caos; y cercenando, añadiendo, ilustrando, clasificando, sacase de aquella indigesta mole un cuerpo de verdadera ciencia.

Los versados en la historia científica de aquellos tiempos no tendrán dificultad en conocer que hablo de santo Tomás de Aquino; á quien es menester contemplar desde el punto de vista indicado, si queremos comprender toda la estension de su mérito. Siendo este doctor uno de los entendimientos mas claros, mas vastos y penetrantes con que puede honrarse el linaje humano, parece á veces que estuvo como mal colocado en el siglo XIII; y como que uno se duele de que no viviera en los posteriores, para disputar la palma á los hombres mas ilustres de que puede gloriarse la Europa moderna. Sin embargo, cuando se reflexiona mas profundamente, se descubre ser tanta la extension del beneficio dispensado por él al humano entendimiento, se conoce tan á las claras la oportunidad de que apareciese en la época en que apareció, que el observador no puede menos de admirar los profundos designios de la Providencia.

¿Que era la Filosofía de su tiempo? La dialéctica, la metafísica, la moral, ¿á donde hubieran ido á parar, en medio de la torpe mezcla de filosofía griega, filosofía árabe, é ideas cristianas? Ya hemos visto lo que de si empezaban á dar tamañas combinaciones, favorecidas por la grosera ignorancia, que no permitia dis-

tinguir la verdadera naturaleza de las cosas, fomentadas por el orgullo, que pretendia saberlo ya todo; y sin embargo, el mal solo estaba en sus principios; á medida que se hubiera desarrollado, habria ofrecido síntomas mas alarmantes. Afortunadamente se presentó ese grande hombre; de un solo empuje hizo avanzar la ciencia en dos ó tres siglos; y ya que no pudo evitar el mal, al menos lo remedió; porque alcanzando una superioridad indisputable, hizo prevalecer por todas partes su método y doctrina, se constituyó como un centro de un gran sistema al rededor del cual se vieron precisados á girar todos los escritores escolásticos; reprimiendo de esta manera un sin número de estravios, que de otra suerte hubieran sido poco menos que inevitables. Halló las escuelas en la mas completa anarquia, y él estableció la dictadura. Dictadura sublime de que fue investido por su entendimiento de angel, embellecido y realzado con su santidad eminente. Asi comprendo la mision de santo Tomás, asi la comprenderán cuantos se hayan ocupado en el estudio de sus obras, no contentándose con la rápida lectura de un artículo biográfico.

Y este hombre era católico, y es venerado sobre los altares en la Iglesia católica; y sin embargo, su mente no se halló embarazada por la autoridad en materia de fé, y su espíritu campeó libremente por todos los ramos del saber, reuniendo tal extension y profundidad de conocimientos, que parece un verdadero portento, atendida la época en que vivió. Y es de advertir, que en santo Tomás, á pesar de ser su método tan escolástico, se nota no obstante lo mismo que hemos hecho observar ya con respecto

á los escritores católicos, que mas se distinguieron en aquellos siglos. Raciocina mucho, pero se conoce que desconfia de la razon, con aquella desconfianza cuerda, que es señal inequívoca de verdadera sabiduría. Emplea las doctrinas de Aristóteles, pero se advierte que se hubiera valido menos de ellas, y se habria ocupado mas en el análisis de los santos Padres, sino hubiera seguido su idea capital que era hacer servir para la defensa de la religion la filosofía de su tiempo.

Mas no se crea por esto que su metafísica y su filosofía moral sean un fárrago de cavilaciones inexplicables, cual parece debiera prometerlo su época; no: y quien asi lo creyera, manifestaria haber gastado pocas horas en su estudio. Por lo que toca á metafísica, no puede negarse que se conoce cuales eran las opiniones á la sazon dominantes; pero tambien es cierto que se encuentran á cada paso en sus obras, trozos tan luminosos sobre los puntos mas complicados de la ideología, ontología, cosmología y psicología, que parece que estamos oyendo á un filósofo, que escribiera despues que las ciencias han hecho los mayores adelantos.»

Lejos de mi la pretension de justificar en todo la filosofía escolástica; sé que la imperfeccion acompaña casi siempre á las obras é instituciones humanas; sin embargo, es preciso confesar que no siempre ha sido juzgada con imparcialidad, y que no pocas veces la ignorancia y la mala fé fueron origen de las invectivas y falsas acusaciones de que ha sido objeto, despues de la violenta reaccion verificada contra ella en los siglos XVI y XVII.

Como quiera que mi intento, al emprender esta obra, sea mas bien presentar una exposicion sencilla de la doctrina de santo Tomás relativamente á las cuestiones fundamentales metafísicas y morales, que escribir una apología de la filosofía escolástica; creo sin embargo oportuno desembarazar, por decirlo así, el camino, poniendo de manifiesto, que los cargos que tan frecuentemente se han dirigido á dicha filosofía sobre ser exagerados no pocas veces, carecen de fundamento en su mayor parte. Y téngase presente que al hablar de filosofía escolástica, me refiero unicamente á la que fue adoptada generalmente en las escuelas despues del siglo XIII. Mas todavia: me refiero en especial á la que fue modificada profundamente por santo Tomás, recibiendo en sus manos una nueva organizacion adecuada á las necesidades del espíritu humano en aquella época. Para este objeto puede considerarse la filosofía escolástica bajo tres aspectos: la filosofía peripatética propiamente dicha, comprendiendo bajo este nombre las doctrinas filosóficas de Aristóteles tal cual se contienen en sus obras: la segunda clasificacion abraza estas mismas doctrinas comentadas por los árabes, razon por la cual se la puede denominar peripatético-arábiga: y la tercera comprenderá la filosofía propiamente escolástica, que se introdujo universalmente en las escuelas de Europa desde el siglo XIII, y que podria apellidarse peripatético-cristiana, refiriéndonos especialmente en esta tercera clasificacion á la enseñada por santo Tomás.

Porque debemos consignarlo antes de pasar adelante: lo que vamos á esponer en los capítulos siguientes relativamente á la injusticia y exageracion

de las acusaciones é invectivas, que se han dirigido contra la filosofía escolástica, debe aplicarse á la filosofía de santo Tomás; pues reconocemos de buen grado que algunas escuelas particulares ó ramas de la Escolástica considerada en su tercer periodo, ó sea de la filosofía peripatético-cristiana, no han sabido conservarse á la altura de un espíritu verdaderamente filosófico, dando por lo mismo suficientes motivos para algunas de las acusaciones lanzadas contra la filosofía escolástica en general. Sin duda que estos cargos y vagas declamaciones hubieran sido mas razonables y justas, si no se hubieran hecho sin distincion de tiempos y de escuelas. En todo caso abrigamos la esperanza de que los que quieran seguirnos hasta el fin, se convencerán por si mismos, no solo de que la filosofía de santo Tomás es la espresion mas elevada de la que hemos llamado paripatético-cristiana, sino tambien de que, aunque peripatética en cuanto al método, es realmente ecléctica en cuanto al fondo mismo de la doctrina.

CAPÍTULO SEGUNDO



Las Ciencias Físicas.

Uno de los principales cargos, que se han dirigido contra la filosofía escolástica, es el abandono y negligencia con respecto al estudio de las ciencias físicas.

Es muy comun en efecto, leer en los autores que se erigieron á asi mismos en jueces de esa filosofía, y especialmente en los que escribieron despues de la reaccion operada por Bacon y Descartes, que los Escolásticos ignoraron completamente las ciencias físicas, que entregados al puro raciocinio y á las especulaciones y sutilezas metafísicas, descuidaron la observacion y la esperiencia, que son los únicos y verdaderos medios para el progreso de esta clase de ciencias, y se les acusa en fin de haber pretendido esplicar los fenómenos naturales por medio de abstracciones metafísicas y de puro rociocinio. Veamos, pues, lo que nos dicta la razon de acuerdo con la historia literaria sobre semejante inculpacion.

Cierto es á la verdad, que no solo en la época que he denominado peripatético-arábiga y en los siglos siguientes hasta el XIII, sino tambien en este y en los XIV y XV, el desarrollo de las ciencias físicas no estubo en proporcion con el de las metafísicas y morales; pero en lugar de hacer responsable de esta falta á la filosofía escolástica, seria mas razonable y sobre todo mas lógico buscar y reconocer la razon de la existencia de este fenómeno en las circunstancias de la época y en las condiciones especiales, que influian en la direccion y desarrollo de la actividad del espíritu humano en los citados siglos. Para cualquiera que haya seguido con ojo observador la marcha y desenvolvimiento succesivo de la filosofía, es un hecho fuera de toda duda, que esta marcha y desenvolvimiento se hallan siempre mas ó menos caracterizados, no solo por las condiciones generales de la época en que se manifestaron, sino tambien por las costumbres, ideas,

instituciones civiles, sociales y religiosas, y hasta por las condiciones de lugar y formas de gobierno; y por eso es que, si se reflexiona sobre los escritos de los filósofos, se hallarán casi siempre marcados con el sello indeleble de los tiempos y lugares que los vieron aparecer, siendo bastante frecuente, que opiniones y sentencias que se presentan como fruto esclusivo del ingenio de un hombre, sean mas bien efecto de la influencia ejercida sobre su espíritu por las ideas, costumbres é instituciones que le rodean. La sociedad en que vivimos es como una atmósfera que inocula en nuestro espíritu sin sentirlo y quizá contra nuestra voluntad las ideas y principios de que se halla impregnada.

« Es hecho inconcuso en la actualidad, dice García Luna, (1) que las circunstancias particulares en que se halla el filósofo, ejercen un influjo muy eficaz en la direccion que toman sus ideas. Sucédele lo que á los poetas y legisladores. A la manera que las obras del ingenio y las instituciones políticas reflejan el estado social de los pueblos, los sistemas de los pensadores se encaminan á esplicar los sentimientos que inspiraron sus cantos al poeta y sus códigos al publicista. La estrecha conexion que se deja ver entre las circunstancias físicas, las creencias y las ideas de una época y de un pais, y el sistema filosófico que en él ha prevalecido, lo manifiesta de un modo evidente; y como quiera que la historia y la reflexion persuadan de consuno que todas estas cosas son de suyo variables, ninguna estrañeza deberá causar el que las

(1) Filos. Eclec. Lecc. 2.ª

teorías participen de la inconstancia de los hechos á que han de servir de esplicacion.

Hay mas todavia. Nuestras facultades son de suyo limitadas: anhelamos descubrirlo y conocerlo todo; pero los esfuerzos mas porfiados no bastan para que siquiera nos acerquemos al bello ideal de saber, que en sus ensueños concibe nuestra imaginacion. La esperanza de dar unidad á los conocimientos adquiridos de tal modo nos halaga, que apenas es posible resistirla.

Porque tuvimos la dicha de descubrir un principio que sirve para dar razon de un número crecido de fenómenos, llegamos á figurarnos que todo el secreto de la ciencia se nos ha revelado. Porque hemos recorrido el horizonte que descubren nuestros ojos, se nos figura haber divisado el ambito entero del horizonte verdadero. Con escasos datos nos adelantamos á generalizar, y sin advertirlo dejamos que el entendimiento, de la via segura de la observacion, se deslice en la incierta y peligrosa de las hipótesis.

Para hacer esto patente, fuera necesario trasladar aqui la historia completa de la filosofía: examinando las opiniones que en el mundo han reinado sobre una materia tan controvertida, ni la mas leve sombra de duda pudiera quedar acerca de la exactitud de los asertos que he aventurado. Habré, pues, de ceñirme á citar algunos ejemplos tomados de las mas memorables. Un inmenso continente, dice M. Cousin, bañado por un océano inmenso tambien, vastos desiertos, cadenas de montañas, que por largos siglos interrumpieron la comunicacion de unos pueblos con otros: escasa industria y pocas relaciones mercantiles,

el gobierno teocrático, la division de castas y el menosprecio con que se miraba la vida humana, ¿no eran en el oriente circunstancias adecuadas para que el ánimo se inclinase á la doctrina que considera al hombre como un mero accidente del gran todo? donde la naturaleza, el arte, y la religion conspiraban para hacer patente la nulidad del hombre ¿pudiera haber dejado de producirse como de suyo el panteismo?

Todo lo contrario se observa en Grecia. Era el territorio que ocupaba reducido: las repúblicas que en él habia se comunicaban unas con otras frecuentemente: el politeismo, creencia dominante en aquellas regiones, presentaba á los Dioses bajo formas humanas: las instituciones democráticas realzaban, como sucede siempre, la importancia del ciudadano: todo concurria á un fin determinado. De aqui el caracter psicológico de la doctrina socrática, el estudio de las facultades humanas habia de merecer por necesidad la preferencia en un pais en que la mano del hombre se dejaba ver por todas partes.

La lógica de Aristóteles prevaleció en la edad media; porque sometidas á la autoridad de las letras divinas las ciencias todas, solo era admisible una doctrina reducida á enseñar el método oportuno para deducir consecuencias de los principios establecidos, puesto que no era lícito disputar acerca del error ó la verdad, que en ellos pudiera haber. En el siglo XVII Descartes presenta la duda filosófica como fruto de sus meditaciones solitarias; pero si se tienen en cuenta las guerras religiosas del siglo anterior, los acontecimientos que acababan de verificarse en Inglaterra, y la honda brecha, que á la unidad católica debió

de abrir el disentimiento de los reformados, se conocerá que el ilustre pensador, por mas que pusiese sus conatos en vivir aislado para desviar de si el influjo de opiniones agenas, fue sin saberlo y sin quererlo, eco fiel del espíritu de su siglo. Proponiéndose formar una filosofía, fruto de sus propias ideas, vino á ser el intérprete de las que germinaban en los tiempos en que vivió. En el retiro de su gabinete no pudo librarse del escepticismo, que á la sazon iba difundiéndose por todas partes. Los progresos de las ciencias físicas, y muy especialmente de la que tiene por objeto al cuerpo humano; las aplicaciones que con feliz éxito se habian hecho de las teorías descubiertas por la física á la industria; los crueles embates que las creencias religiosas habian sufrido, y la regularidad misma del estado social que no daba ya lugar á que sobreviniesen las calamidades de la edad media, hicieron mas de una vez, que se despertasen los instintos de generosidad y los afectos mas enérgicos del corazon, ¿no eran alicientes eficaces para que los filósofos atendieran con preferencia en el siglo XVIII al elemento mas visible, al menos espiritual de la inteligencia? si en la sensacion hallaban esplicado cuanto veian, ¿que mucho que la porcion mas noble del alma se ocultase á su perspicacia? ¿era de presumir que de las disecciones de los cadáveres y de los laboratorios químicos naciese la idea de una sustancia simple y eterna? no es el escalpelo instrumento á propósito para penetrar los misterios intelectuales, ni facil que los ojos, habituados á ver las fibras nerviosas, dejen á los del alma percibir su propia espiritualidad.»

Á su debido tiempo nos haremos cargo de las pa-

labras relativas á la aplicacion que en la edad media se hizo de la lógica de Aristóteles. En vista, pues, de la influencia, que las condiciones y circunstancias peculiares de los tiempos, han ejercido sobre las fases que presenta la filosofía en sus diferentes periodos, ya no será de estrañar que la filosofía escolástica, cuyo desarrollo era en un sentido teológico especialmente en la edad media y siglos siguientes, mirase con menos predileccion las ciencias físicas, empleando sus conatos y verificando sus progresos mas bien en las ciencias metafísicas y morales por razon de sus relaciones mas íntimas con la teología. Preciso es por lo tanto, para juzgar con acierto á la filosofía escolástica sobre este punto, no perder de vista, que asi como el desenvolvimiento y desarrollo filosófico en la antigüedad y especialmente entre los griegos fue en sentido físico, dirigiendo sus esfuerzos al conocimiento de las relaciones del hombre con el mundo material, asi en los siglos medios este desenvolvimiento fue mas bien en sentido teológico y metafísico, notándose una marcada tendencia al exámen y conocimiento de las relaciones entre lo finito y lo infinito, y á la solucion de todos los grandes problemas relativos á la ontología, la psicología, las ciencias morales y políticas.

Por otra parte es necesario tener en cuenta la condicion de los hombres, que entonces se dedicaban al estudio de las ciencias. Bien sabido es que en aquella época, si los eclesiásticos no eran las únicas personas que cultivaban las letras, eran cuando menos los que á ellas se entregaban con mayor ardor y tambien con mejores condiciones y medios para sus progresos.

Pero la física no es ciertamente la ciencia mas necesaria para el eclesiástico, ni la mas propia y util á la consecucion del objeto que constituia la principal y preferente vocacion de los diversos institutos regulares, cuyos miembros eran los que mas se dedicaban al cultivo de las ciencias. ¿Hubiera sido conforme al espíritu del claustro, que religiosos cuyo principal deber era emplearse en la salvacion de las almas, dedicasen á hacer observaciones y esperimentos el tiempo necesario para instruirse en las ciencias eclesiásticas indispensables al sagrado ministerio de la predicacion evangélica y administracion de los sacramentos? ¿Debieron por ventura estos ministros del Evangelio malgastar el tiempo en laboratorios químicos, descuidando el estudio de la Sagrada Escritura, de los SS. PP., Concilios, Derecho Canónico y demas ciencias eclesiásticas, preferibles en general para un religioso á las puramentes filosóficas, y mucho mas á las físicas?

Se dirá tal vez que á lo menos muchos de ellos, y en especial los que se dedicaban á la enseñanza, pudieran muy bien haberse dedicado al estudio de la física, sin omitir el de las ciencias eclesiásticas; pero ¿cuantos son los hombres dotados de esa generalidad de talento y de la profundidad de ingenio, que se requiere para poder abarcar á un mismo tiempo ciencias tan vastas y diversas? y dado caso que algunos pudiesen verificarlo, siempre serán muy contados los que se hallen con el genio y tiempo suficientes para profundizarlas simultáneamente cuanto sería necesario para impulsar su desarrollo y hacerlas progresar de una manera visible. Aun en nuestros dias, en que tan

notables adelantos se han verificado en casi todos los ramos del saber humano y muy particularmente en lo relativo á ciencias físicas; ahora que nuestros medios de accion y de observacion se han multiplicado de una manera prodigiosa; ahora que la perfeccion y variedad de máquinas tanto facilitan y ensanchan el camino de los esperimentos; ahora que esos instrumentos tan exactos de observacion estienden y agrandan cada dia la esfera de la esperiencia, centuplicando el alcance y poderío de nuestra percepcion sensible; ahora, en fin, que los descubrimientos nuevos se suceden rápidamente, que se hacen cada dia multiplicadas y asombrosas aplicaciones de los agentes de la naturaleza á las artes é industria, y que los progresos y desarrollo de la geografía, navegacion, comercio, geología, historia natural, química y demas ciencias físicas han ensanchado el círculo de nuestras ideas, descubriendo íntimas y ocultas relaciones entre todos los ramos del saber humano; son muy pocos los talentos privilegiados, que puedan abarcar ciencias tan diversas como las que se refieren á la física y las que pertenecen al eclesiástico, adquiriendo profundos conocimientos en todas ellas. Vemos, sí, con demasiada frecuencia, hombres que se creen capaces de hablar de todo y discutir sobre cualquier punto por haber desflorado todas las ciencias por medio de la lectura de diccionarios, compendios y enciclopedias, sin direccion, sin método, sin órden; pero no es tan facil encontrar hombres de quienes se pueda decir que conducen de frente todas las ciencias, en el sentido que lo decia Fontenelle hablando de Leibnitz.

CAPÍTULO TERCERO.



Continuacion.

Las observaciones, que acabo de emitir parecen suficientes para convencer á los que se hallen libres de preocupacion, que hay cuando menos no poca exageracion en los cargos que se hacen á la filosofía escolástica relativamente al estudio y progresos de la física. Traslademonos con el pensamiento á aquellos siglos en que la sociedad despues de esfuerzos desesperados comenzaba á salir del caos en que la sumiera la irrupcion de las tribus bárbaras del Norte. Derrumbado y roto en mil pedazos el coloso del imperio romano al rudo golpe de aquellas hordas, amontonados en confusa mezcla los hábitos, las leyes, instituciones, monumentos, artes y costumbres de una sociedad que se disolvia por si misma, corroida como se hallaba y herida en el corazon por los principios de muerte que abrigaba en su seno, una sociedad en que dominaban y sobresalian el refinamiento y afeminacion, mas bien que los caracteres de una verdadera civilizacion, con las ideas, sentimientos y pasiones de un pueblo que miraba con profundo desprecio cuanto pertenecia á los pueblos vencidos, debió resultar el confuso caos y la profunda ignorancia que la historia nos presenta bien de manifiesto en aquella época aciaga. Las ciencias y las artes viéronse en la necesidad de emprender de nuevo su camino, hallando á cada paso en su marcha

terribles y continuos obstáculos originados de ese concurso de circunstancias tan poco favorables á su desarrollo, que caracterizan aquella época. Los pueblos de Europa se hallaron en condiciones casi mas desfavorables á los progresos de las ciencias que si se tratara de su invencion y primeros principios en un pueblo en el cual nunca se hubieran cultivado, y á no ser por el elemento católico que sobrenadaba entre los restos del horrible naufragio, y que sirviendo de esplendente faro á las inteligencias influia poderosamente sobre su actividad, y les daba direccion saludable y acertada, es muy probable que las ciencias no hubieran llegado aun al grado de esplendor y perfeccionamiento que en nuestros dias han alcanzado.

Digásenos ahora de buena fé si no es una exigencia contraria al buen sentido y á la razon, pretender que en una sociedad en que las ciencias todas comenzaban de nuevo su carrera á traves de increibles obstáculos, progresasen todas ellas en la misma proporcion, especialmente si se tiene en cuenta lo que llevo espuesto sobre las causas que necesariamente determinaban su desenvolvimiento en sentido metafísico y teológico con preferencia á las ciencias físicas.

Por otra parte está en la misma naturaleza de estas ciencias que su desarrollo sea relativamente mas lento: dependiendo directamente sus progresos de la esperiencia y observacion, al paso que las metafísicas, morales y teológicas se refieren al raciocinio, sus primeros pasos debian encontrar naturalmente obstáculos mayores. En las ciencias de observacion la velocidad del movimiento está, por decirlo asi, en razon directa del mayor número de esperiencias; los prime-

ros descubrimientos dirigen y abren el camino para los siguientes; unos esperimentos conducen con seguridad á otros; se facilitan y acumulan sucesivamente nuevos medios de investigacion; hácense seguros y trillados los caminos por donde se andaba antes sin seguridad; pónense de manifiesto nuevas relaciones entre los varios agentes de la naturaleza, cuya existencia ni siquiera se habia sospechado. El culpar, pues, á los filósofos del siglo XI y siguientes por el atraso en que se hallaban las ciencias físicas, sería tan injusto como culpar á los físicos de los siglos XVI y XVII de no haber descubierto y perfeccionado la ciencia de la electricidad, del galvanismo, electro-magnetismo, la geología etc. Añádase á esto el mayor cúmulo de dificultades con que necesariamente se tropezaba en aquella época y la carencia de los medios de observacion y de progreso que sucesivamente se han ido presentando á los modernos; téngase en cuenta ese concurso de circunstancias felices, que contribuyeron tan poderosamente al desarrollo de esta clase de ciencias colocando al espíritu humano en situacion la mas ventajosa para este objeto; la maravillosa invencion de la imprenta, auxiliar poderoso de todas las ciencias que facilitó de una manera prodigiosa sus progresos; el mayor cultivo de la crítica y de las lenguas orientales; el hallazgo y publicacion de muchas y escelentes obras de la antigüedad; las luces traidas á Europa por los griegos despues de la caida de Constantinopla; las nuevas carreras y profesiones que se abrieron al hombre sucesivamente en relacion con las nuevas necesidades de las sociedades, y que exigian por su naturaleza mayor caudal de conocimientos físicos;

la mayor frecuencia de comunicaciones con los pueblos orientales despues de las navegaciones de los portugueses; el descubrimiento en fin y conquista del Nuevo Mundo, que presentaba cada dia á la inteligencia abundante pábulo para nuevas investigaciones, y que no podia menos de impresionar fuertemente la imaginacion del hombre, avivar su curiosidad y deseo de saber, escitando la actividad de su espíritu al ofrecerse á su vista con sus bosques vírgines, sus grandes rios y lagos, sus volcanes, sus variadas producciones, con objetos desconocidos hasta entonces pertenecientes al reino mineral, vegetal y animal: téngase en cuenta, repito, todo esto, que si bien se reflexiona sobre este punto, lejos de achacar á los antiguos escolásticos la imperfeccion de la física, reconoceremos como mas racional y lógico atribuir esa imperfeccion á las condiciones y circunstancias de la época y de la sociedad en que vivieron.

Pero hay mas aun: algunos de esos filósofos tan despreciados y mal juzgados por los que tal vez no se han tomado el trabajo ni siquiera de hojear sus obras, han hecho á las ciencias físicas servicios superiores á lo que se pudiera esperar, atendidos los tiempos en que vivieron junto con los escasos medios de accion de que disponian. En efecto; cualquiera que se halle medianamente versado en la bibliografia de aquellos siglos, y que haya estudiado con detenimiento y con espíritu despreocupado su historia filosófica, no podrá menos de contemplar con cierta especie de veneracion y asombro las nobles figuras de los dominicanos Vicente de Beauvais y Alberto Magno y del franciscano Roger Bacon, que supieron sobre-

ponerse á su siglo, y prestaron importantes servicios á las ciencias físicas en medio de la profunda y casi universal ignorancia sobre estas materias que los rodeaba. Sabidos son los esfuerzos y admirables esperimentos de Bacon, que dieron por resultado los preciosos descubrimientos físicos y químicos que muchos le atribuyen con bastante fundamento. Sus dos obras *Speculum Alchimiæ*, y *De mirabili potestate Artis et Naturæ*, hacen sospechar que, si no hubiera tenido que luchar con grandes dificultades por parte de la época y de los hombres que se atravesaron en su camino, las ciencias le serían tal vez deudoras de mayor número de descubrimientos.

Por lo que hace á Alberto Magno, aun cuando sus poco consultados escritos sobre casi todos los ramos de las ciencias físicas, no nos revelasen como nos revelan un observador profundo y universal de la naturaleza, las fábulas mismas esparcidas entre el vulgo, algunas de las cuales penetraron en el dominio de la historia, y que indudablemente tomaron origen de sus conocimientos nada comunes en aquellos tiempos, son indicios mas que suficientes de que sus esperiencias y observaciones le condujeron á resultados científicos desconocidos de sus contemporáneos, y que sus ideas y conocimientos relativamente á la física, á la historia natural y á la química se adelantaban en mucho á su siglo. Y téngase ademas en cuenta que sus conocimientos en esta clase de ciencias no se deben medir por lo que aparece en sus escritos; pues es muy probable que la época y circunstancias que le rodeaban, le retrajeron de manifestar claramente su verdadero modo de pensar sobre varios puntos relativos á las

ciencias físicas. Al fin de los trece libros sobre metafísica se leen las siguientes palabras: «Este es el fin de esta disputacion, en la cual nada he dicho segun mi propia opinion, sino conforme á la opinion de los Peripatéticos, y el que de esto deseare convencerse lea atentamente sus libros y no me alabe ni reprenda á mi sino á ellos.»

Pero hace mas aun á este propósito lo que dice al final de los 26 libros sobre los animales: «Ya está terminado el libro de los animales, y con él todo lo relativo á la naturaleza, en el cual me he conducido de modo, que he procurado esponer sencillamente la doctrina de los Peripatéticos; ni alguno podrá conocer cual sea mi modo de pensar en la filosofía natural.» Observador infatigable, dotado de amor ardiente á la verdad, con una constancia á toda prueba, no perdonaba trabajo ni fatiga para llegar á un descubrimiento químico, al conocimiento de una nueva verdad. *Cum multas regiones*, nos dice el mismo, *et plurimas provincias, necnon civitates et castella, causa scientiæ, quæ vocatur Alchimia, maximo labore perlustraverim, et à litteratis viris et sapientibus de ipsa arte ab ipsis diligenter inquisierim, ut ipsam plenius investigarem: et cum scripta omnia percurrerem, et in operibus eorum sæpissime persudarem, non inveni tamen verum in his quæ libri eorum affirmabant. Aspexi ergo libros contradicentium et affirmantium, et inveni eos vacuos esse ab omni profectu et ab omni bono alienos. Inveni enim multos prædivites litteratos, Abbates, Præpositos, Canonicos, Physicos et illiteratos, qui pro eadem arte magnas fecerunt expensas atque labores, et tandem deficiebant, quoniam artem investigare non valebant. Ego vero non desperavi quin facerem la-*

borem et expensas infinitas, vigilans, et de loco ad locum migrans omni tempore, ac meditans sicut dicit Avicenna: si hæc res est, ¿quomodo est? et si non est, ¿quomodo non est? tandem perseveravi studendo, meditando, laborando in operibus ejusdem, quousque quod quærebam inveni, non ex mea scientia, sed ex Spiritus sancti gratia. Unde cum saperem et intelligerem quod naturam superaret, diligentius vigilare cœpi in decoctionibus, cerationibus, et calcinationibus, solutionibus et distillationibus Alchimiæ, et in multis aliis laboribus. (1) Estos pasages y otros análogos que se pudieran citar, indican lo que se hubiera podido esperar del genio de este filósofo á haber existido en época y condiciones mas favorables, y que trasladado á los tiempos modernos, hubiera rivalizado con Newton y demas físicos eminentes, que en los siglos posteriores tan poderosamente han influido en los adelantos de esta ciencia.

Por dignos de aprecio y estimacion que aparezcan los trabajos de Bacon y Alberto Magno, merecedores como son de nuestra gratitud y reconocimiento por los servicios prestados á las ciencias físicas, abrigo la profunda conviccion que el ya mencionado Vicente de Beauvais es acreedor tambien en alto grado á semejante gratitud y reconocimiento de parte de los amantes de las ciencias en general y de las físicas en especial. Tal vez esta conviccion sea infundada; tal vez no se halle en consonancia con la opinion de los hombres mas competentes; pero, lo repito, no puedo menos de contemplar con cierta especie de veneracion y mirar con gratitud y admiracion á ese hombre extraordina-

(1) *Oper. om.* Alb. Mag. T. 21. Libellus Alchi. Prol.

rio, que á la mitad del siglo XIII, cuando los pueblos europeos comenzaban apenas á despertar del profundo letargo de la ignorancia; cuando comenzaban á salir del caos en que se vieron envueltos en los siglos bárbaros; cuando aun no era conocida la imprenta; cuando la adquisicion de libros ofrecia tantas y tan graves dificultades; cuando en fin, las ciencias todas se hallaban casi en la infancia y comenzaban á moverse con pasos vacilantes é inseguros á traves de increibles obstáculos, arrojó en medio de la Europa su admirable obra *Speculum Majus*, vasta enciclopedia de todos los conocimientos humanos que era dable reunir en aquel tiempo.

La utilidad y provecho, que las letras debieron reportar necesariamente de semejante obra, saltan á la vista de cualquiera que reflexione sobre los obstáculos que los estudios literarios ofrecian á la sazon. Clasificando con órden y método, y presentando bajo un solo punto de vista cuanto de útil y sólido se sabia sobre cada ramo del saber humano, facilitó indudablemente los estudios y dió un vigoroso impulso á todas las ciencias, evitando que los hombres dedicados al cultivo de las letras, gastasen un tiempo precioso en buscar, copiar y corregir códices, que no siempre hubieran podido encontrar. Tal fué el grandioso pensamiento que presidió la ejecucion de su obra segun él mismo indica en el prólogo. «Porque la multitud de libros y brevedad del tiempo no permiten adquirir y retener las cosas que se hallan escritas, me pareció conveniente á mi el menor de los hermanos que he registrado y leido con cuidado las obras de muchos, reducir á compendio y ordenar en un solo volúmen las

flores escogidas de casi todo lo que he podido leer, ya sea de los nuestros, es decir de los Doctores católicos, ya sea de los gentiles, á saber, Filósofos, Poetas ó Historiadores..... Tambien me indujo mucho á realizar este pensamiento, la falsedad y ambigüedad de no pocos códices en los cuales cuando se copiaban, se hallaban trasladadas muchas veces con tantos errores las autoridades ó sentencias de los santos, que era imposible saber cual fuese su sentencia, ni á que doctor pertenecia; sucediendo que una sentencia de san Agustin ó de san Gerónimo se atribuia á san Ambrosio, san Gregorio, san Isidoro ó al contrario. Otras veces se variaba el sentido del autor, quitando, añadiendo ó cambiando alguna letra; asi sucedia con los dichos de los Filósofos y Poetas, como tambien con las narraciones de los Historiadores.»

Una obra de tan vastas proporciones, escrita por un solo hombre á mediados del siglo XIII, debia adolecer por necesidad de alguna falta de crítica, especialmente en lo relativo á la parte histórica; pero este defecto que Melchor Cano echa en cara á Vicente de Beauvais, era casi inevitable en aquella época, y por otra parte su objeto no fue dar ni quitar crédito á las historias que compilaba, sino que dejó al juicio y voluntad de los lectores darles crédito ó no, como dice en el prólogo. Pero dejando á un lado, por no pertenecer directamente á nuestro asunto, no solo la historia sino tambien la teología, la jurisprudencia, la moral, la metafísica con otras muchas ciencias y artes que abarca su obra, y concretándonos á las ciencias físicas, es indudable que estás debieron recibir vigoroso impulso con la aparicion de una obra en que eran

consideradas en todas sus partes y bajo todos sus aspectos, relaciones y aplicaciones, la física, química, medicina, cirugía, frenología, fisiología, astronomía, geografía, mecánica, óptica, dióptrica, catóptrica, aritmética, geometria, botánica, mineralogía, arquitectura, milicia, navegacion, comercio, agricultura, con las demas artes y oficios que dicen relacion mas ó menos directa con la física; todo se encuentra en esa admirable enciclopedia, y aunque no se puede negar que se descubren en ella señales de la época en que se escribió, no es menos cierto que se encuentran tambien pensamientos sólidos, y que se tratan en ella algunas cuestiones, que revelan en su autor conocimientos nada comunes en aquel siglo.

Aunque me sería facil sin salir de la familia dominicana presentar otros muchos autores á quienes la filosofía escolástica no impidió cultivar con buen éxito varios ramos de la física, tales como Alejandro Spina, inventor, ó al menos el primero que dió á conocer la invencion de los anteojos comunes, Domingo Ceva, que escribió sobre gnomónica, Ignacio Dante, uno de los matemáticos mas eminentes, que brillaron en la córte del gran Cosme de Médicis y otros, me limitaré á recordar el nombre de uno que patrocinando á Colon entre los sabios y en la córte de los Reyes Católicos, cooperó mas eficazmente tal vez que ningun otro al descubrimiento de la América, suceso que como es bien sabido contribuyó poderosamente al desarrollo y progreso de las ciencias físicas. Hablo del célebre Don Fr. Diego Deza que, despues de haberse declarado en favor del pensamiento de Colon contra el torrente de la opinion de todos los demas doctores de Sa-

lamanca, en la célebre sesion literaria que se tuvo en aquella universidad para examinar el proyecto del marino genovés, no cesó de patrocinarle en la córte de los Reyes Católicos hasta facilitarle los medios de realizar su proyecto. El mejor testigo de esto será el mismo Colon. Hé aquí como habla del mencionado Fr. Diego Deza, que á la sazon era obispo de Palencia, en una de las cartas que escribió á su hijo D. Diego. «Es de trabajar de saber si la Reina, que Dios tiene, dejó dicho algo en su testamento de mi, y es de dar priesa al señor Obispo de Palencia, *el que fue causa que sus Altezas hubiesen las Indias, y que yo quedase en Castilla, que ya estaba yo en camino para fuera.*» La gratitud y reconocimiento que siempre conservó Colon hacia su protector, como puede verse en varias de sus cartas incluidas en la tan justamente apreciada *Coleccion de viages* del Sr. Navarrete, son una prueba irrecusable, aunque no tuviésemos el testimonio de la historia, de lo mucho que favoreció su grande empresa este ilustrado dominicano.

Concluyamos, pues, que la filosofía escolástica en nada se opone á los descubrimientos y desarrollo de las ciencias físicas, y si sus progresos antes del siglo XVI no fueron tan rápidos como en los siguientes, indicadas quedan las verdaderas causas de semejante fenómeno; y no se olvide que tambien en aquellos siglos se echó mano de la observacion y de la esperiencia, á pesar de los obstáculos y dificultades con que tenia que luchar. «La distincion establecida entre la filosofía antigua y la moderna, dice á este propósito Peisse, fundada en la diferencia de sus métodos respectivos, carece de motivo plausible.

El entendimiento humano ha procedido siempre del mismo modo en la via de la especulacion y del raciocinio, y la prueba de ello es, que en todas épocas se reproducen unas mismas cuestiones y unos mismos sistemas para resolverlas.» (I)

CAPÍTULO CUARTO.



La Lógica Escolástica.

Los que no se hayan tomado el trabajo de registrar cursos de filosofía escritos por autores escolásticos aun antes del siglo XVII, y los que solamente hayan formado juicio de la dialéctica enseñada en las escuelas por las declamaciones y falsas aseveraciones de los que, arrastrados por el espíritu de partido y llevados del deseo pueril de aparecer como filósofos modernos, se empeñaron en censurar y entregar al desprecio lo que la mayor parte de ellos no conocieron á fondo, no pueden menos de tener formada una idea tan desventajosa como equivocada de la lógica escolástica. Hubo un tiempo en que bajo el especioso pretesto de apartar á los jóvenes estudiosos de gastar inutilmente el tiempo en el conocimiento de sutilezas y abstracciones inútiles, y de cortar los defectos que se notaban en las dialécticas de los Escolásticos, se condenaron universalmente sus métodos, sus doctri-

nas y sus aplicaciones, presentando como falso, inutil y pernicioso cuanto en ellos se enseñaba. El espíritu humano parece condenado á no poder apartarse de un estremo cualquiera que se presenta como vicioso sin precipitarse en el estremo contrario. Epocas hubo, especialmente en los siglos XVII y XVIII, en que para merecer el dictado de sábio y de filósofo parecia condicion necesaria llenar de invectivas y entregar al desprecio cuanto tuviese relacion con la filosofía escolástica, sin discernimiento ni distincion alguna entre sus diversas partes, ni entre lo util ó defectuoso que en ella pudiera hallarse. En vez de señalar sus defectos consistentes mas bien en la forma que en el fondo, y de dedicarse á ilustrar y desenvolver sus sólidas y profundas doctrinas en lo relativo especialmente á la lógica, á las ciencias metafísicas y á las morales, se prefirió echar por el atajo condenándola en globo. Á la verdad lo primero exige meditacion profunda, talento no escaso y sobre todo asiduo trabajo, cosas en que ciertamente no se han distinguido por lo general los mas osados en sus censuras y diatribas contra la filosofía escolástica.

Para que se vea la ligereza con que se juzgaba de todo lo que tenia alguna relacion con esta filosofía, y limitándome por ahora á la lógica, me permitiré citar las palabras de los abates Vernei y Antonio Genovesi. «Aunque lo lleven á mal todos, dice el primero, he de afirmar con toda confianza, que cualquiera de los libritos de lógica de Heineccio y de Wolfio vale mas incomparablemente, que todas las bibliotecas de Aristóteles, de Teofrasto y de Crisipo, si se consideran el órden, la claridad y la utilidad

de las materias.» Y sin embargo el mismo Heinecio afirma, que «Aristóteles es muy maltratado en estos tiempos en las escuelas; pero que los detractores son aquellos que no le entienden, y que digase lo que se quiera, su lógica es exacta: *Logica quidquid aliis videatur accurata.* Que hay muchos que pretenden que la pluma de los escritores se debe acomodar á la moda del siglo que gusta mucho de novedades, y que muchos maestros de estos tiempos engañan á los jóvenes con estos atractivos de las nuevas doctrinas.»

Pero no es de admirar que el abate Vernei hablase con tanta ligereza de la lógica de Aristóteles, cuando se atrevia á censurar con tan poca verdad y miramiento á Platon, afirmando de él «que no fué buen filósofo, por que escribió de intento para que otros no le entendiesen.... Que debe ser reprobado por haber usado de voces, de nociones y sentencias que llevan consigo tan impenetrable obscuridad, que es tiempo y trabajo perdido el que se gaste en revolverlas. Que sus intérpretes atribuyen esta obscuridad á la agudeza ó penetracion de su entendimiento; pero que él al contrario la atribuye con algunos modernos doctísimos *á la pesadéz de su entendimiento.* Porque ¿quien no se reiria al presente de un filósofo que escribiese cosas que no se pudiesen entender ni esplicar despues de un detenido exámen? *Ni el mismo Platon entendió lo que escribió;* pues si examinamos lo que dice de los dioses, del alma, del mundo y de otras cosas semejantes, veremos que son de tal condicion que solamente pudieron hallar cavida en la cabeza de un delirante.... Que nos dejó *pocas cosas buenas en escritos tan pesados é incómodos, y que en todas sus sentencias*

dijo cosas que no se pueden sufrir, que ni suministran luz alguna á la filosofía, ni sirven para cosa alguna.» Dificil sería darse razon de una crítica tan poco razonable de la filosofía de Platon, sino supieramos hasta donde pueden conducir al espíritu humano una presuncion, hija las mas veces de la ignorancia, y el peligroso amor á las novedades.

Oigamos ahora lo que sobre la lógica de las Escuelas opinaba Antonio Genovesi, contemporáneo y amigo de Vernei: «Por jurar los Escolásticos en Aristóteles, dice en su Arte Lógica y Crítica, se quitaron á si mismos la libertad de filosofar, y no promovieron el arte de modo alguno; *su Lógica ni siquiera toca las reglas legítimas de pensar* y de promover las artes y ciencias; que toda se ocupa en formas sofísticas y en argumentos mas sutiles de lo que puede imaginarse. Que toda es sobre cuestiones vanas de formalidades, hecccidades, quiddidades, intenciones, suposiciones, exponibles, reduplicativas, particularizaciones, supuestos mediatos é inmediatos, complejos é incomplejos, restricciones y ampliaciones del infert y del desinit, del ita y del sicut, del ascenso y descenso, y otras infinitas bagatelas de mucho trabajo y que no sirven de utilidad alguna.» ¿Quien no ve en las palabras que se acaban de citar el deseo y empeño de desacreditar la lógica escolástica con ese cúmulo de cuestiones y términos ininteligibles que jamás entraron como materia principal en la generalidad de las lógicas de los Escolásticos, y que si algunos se detuvieron en ellas fue siempre con reprobacion y bajo la enérgica censura de los mismos Escolásticos? Se necesita muy poca instruccion filo-

sófica para saber que algunas de las cosas que aqui se presentan como *cuestiones vanas* se hallan tratadas bajo el mismo nombre, ú otros equivalentes en todos los elementos de lógica que se escriben en nuestros dias; y por lo que toca á esas particularizaciones, ascenso y descenso, infert y desinit, sicut, etc. creemos que no sería muy facil al abate Genovesi citar una sola lógica que hubiese gozado de aceptacion en las Escuelas, y que se ocupase, no diré toda, como supone, sino ni siquiera con mucha atencion de semejantes cuestiones.

Ni se crea que pretendo negar por eso que varios de los que escribian cursos elementales para las Escuelas, trataron algunas veces con mas estension y sutileza de lo que convenía algunas cuestiones inútiles y poco sólidas; pero estos defectos atribuyanse en buenhora á los hombres y no á la filosofía escolástica. Hubieran desaparecido con el tiempo, á medida que hubieran ido perfeccionándose los estudios y ensanchándose el círculo de los conocimientos, y sobre todo los mismos Escolásticos se habian encargado de desterrar este vicio mucho antes que se presentaran Vernei, el abate Genovesi y demas detractores apasionados de las Escuelas. Véase la dureza con que censuraba el inmortal Melchor Cano cuestiones sin duda menos inútiles que las censuradas por el abate de Génova. «Dichoso será aquel que tuviere la buena suerte de estudiar con un preceptor erudito y piadoso, el cual separando lo cierto de lo incierto y echando á un lado cuestiones inútiles, prefiera y escoja las necesarias y las enseñe á sus discípulos; porque existe una cierta ignorancia docta,

por decirlo asi, habiendo cosas que es mas propio del sabio ignorarlas que saberlas. Existe tambien otro vicio, cual es que algúnos ponen demasiado estudio y emplean mucho tiempo en cosas obscuras, difíciles y al propio tiempo no necesarias. Con respecto á lo cual veo que han faltado muchos de los nuestros, hasta el punto de tratar con mucha latitud cuestiones de que se abstuvo Porfirio, hombre impío á la verdad, pero prudente en esto, pudiendo reconocer en él al discípulo de Platon y de Aristóteles, filósofos que ninguna cosa trataron sino en sus lugares y tiempos oportunos, ni suscitaron cuestiones mas propias para inutilizar ó retardar, que para favorecer el ingenio de los jóvenes.... Porque ¿quien podrá sufrir aquellas disputas sobre los universales, sobre la analogía de los nombres, sobre el primer objeto conocido, sobre el principio de individuacion, sobre la distincion de la cuantidad de la cosa cuanta, sobre el máximo y el mínimo, sobre el infinito, sobre la intension y remision, sobre las proporciones y los grados, y sobre seiscientas cuestiones semejantes, que yo jamás pude penetrar, sin ser de los mas lerdos, y á pesar de haber dedicado á esto no poco tiempo y cuidado? Me avergonzaria de confesar que no comprendia estas cosas, si las entendiesen los mismos que las trataron. Y ¿que será si traemos á colacion aquellas cuestiones: si Dios puede producir la materia sin forma; si puede criar muchos ángeles de la misma especie; si puede dividir el continuo en todas sus partes; si puede separar la relacion del sujeto y otras mucho mas vanas que no juzgo conveniente mencionar aqui, no sea que los que esto lean

formen juicio de los escritores escolásticos por los defectos de algunos de ellos.» (1)

Nótese aqui la diferencia que se echa de ver entre la censura de Melchor Cano y la de los escritores del siglo XVIII. El primero censura con energía y hasta con alguna dureza y esceso si se quiere, en razon de su genio ardiente é impetuoso; pero conoce y advierte, que semejantes vicios pertenecen mas bien á los escritores que al sistema y doctrina de las Escuelas, y que sería injusto formar juicio de todos los escritores escolásticos por las aberraciones de algunos. Los segundos condenan universalmente no solo la lógica enseñada en las Escuelas, sino tambien la de Aristóteles con sus escritos, esforzándose en presentar de relieve defectos no siempre verdaderos, términos bárbaros y cuestiones vanas, como inherentes y comunes á todos los Escolásticos, y como única materia de sus escritos y de su filosofía. Si esta segunda crítica es poco razonable y justa, en cambio es mas facil, y sobre todo no exige asiduo trabajo y estudio sobre esos mismos escritos que se trata de censurar, al paso que la de Melchor Cano revela al hombre concienzudo que antes de emitir el juicio sobre una cosa, la examina á fondo y detenidamente á fin de proceder con discernimiento y tino. Cual de los dos modos de proceder sea mas justo y mas lógico, podrá juzgarlo cualquier hombre de buen sentido; á nosotros nos basta consignar aqui que si hubo un tiempo en que la humanidad estraviada por las inconsideradas declamaciones de muchos es-

(1) *De Loc. Theol.* Lib. 9. Cap. 7.º

critores desconoció mas de lo que debia los beneficios que á la Escolástica debe, parece haber entrado ya en mejor camino, propendiendo en nuestros dias á reconocer su benéfica influencia en la direccion del espíritu humano y en los adelantos de las ciencias. Compárense las palabras que se han citado de Vernei, relativamente á la lógica de Aristóteles, con lo que en nuestros dias ha escrito el sabio abate Maret acerca de esa obra del gran discípulo de Platon. «Es pues muy exacto, decir que la lógica de Aristóteles ha sido siempre conocida y estudiada, habiendo presidido á la primera educacion del pensamiento europeo. Esta Lógica ya sabeis que es la legislacion del raciocinio. El análisis que de la proposicion ha hecho el filósofo de Estagira es una de las obras maestras del espíritu humano; y las reglas que ha establecido para el raciocinio son la expresion genérica de la naturaleza de las cosas. La obra de lógica de Aristóteles, ni ha sido ni puede ser aventajada. Es por consiguiente una dicha que el pensamiento se haya formado en tan fuerte disciplina, pues de ello han resultado grandes ventajas en el método, en la claridad y en la precision.» (1)

En todo caso, las acusaciones de sutileza escesiva, y de cavilaciones inútiles no pueden pesar con justicia sobre la filosofía de santo Tomás. Cualquiera que sea la opinion que se adopte sobre los escesos á que se dejaron llevar en esta parte algunas ramas ó escuelas de la filosofía escolástica; hasta admitiendo como puede admitirse que tambien en la escuela de

(1) Teod. Crist. Lecc. 3.ª

santo Tomás se dejaron sentir algun tanto estos defectos durante los siglos XIV y XV, no será menos injusto por eso el referir estos defectos y hacer pesar semejantes imputaciones sobre la filosofía del santo. No, mil veces no; la filosofía que pudo suministrar el fondo y la materia á la *Divina Comedia* en su parte científica; la filosofía que pudo prestarse á las bellas y sublimes concepciones del padre de la poesía italiana; la filosofía que pudo plegarse con tanta facilidad á las formas de la poesía, y aparecer y presentarse con interes tan animado bajo la inspiracion del poeta florentino, no puede ser una filosofía de cavilaciones absurdas, ni de vanas sutilezas. A los que hayan leido con alguna atencion la *Divina Comedia*, no les será muy dificil reconocer, que la parte científica y doctrinal de esa produccion se halla basada casi toda y como modelada sobre la doctrina filosófica de santo Tomás. El problema de la creacion, el fin y el destino del hombre, la teoría sobre el origen del conocimiento humano, la de las pasiones, el fin supremo del hombre colocado en la vision inmediata de Dios, las relaciones de la fé y de la razon; todas estas grandes cuestiones se hallan tratadas y enseñadas en la *Divina Comedia* bajo un punto de vista en perfecto acuerdo con la doctrina del angélico Maestro. El poeta no se contenta con seguir en las cuestiones científicas el pensamiento de santo Tomás, sino que las apoya y desenvuelve con sus mismos fundamentos y razones, siendo digno de notarse que hasta en las cuestiones opinables en las escuelas católicas, en las materias sujetas á controversia, Dante en calidad de fiel discípulo de santo Tomás, sigue con

exactitud matemática, por decirlo asi, el pensamiento del santo Doctor. Léanse por ejemplo entre otros, los pasajes en que el poeta florentino espone su modo de pensar sobre la unidad del principio vital en el hombre, y sobre el modo con que el alma racional contiene virtualmente la perfeccion de la sensitiva, y se le verá usar no solo las pruebas sino hasta casi las mismas palabras del santo.

Si necesario fuera y lo permitiera la índole de esta obra, sería muy facil establecer un parangon entre la doctrina de santo Tomás y la de la *Divina Comedia* y del *Convito,* en que el cantor de Beatriz apareceria con toda evidencia como fiel discípulo del Doctor Angélico. Empero esta es una verdad que solo pueden desconocer los que no hayan leido las obras de los dos autores; verdad que por otra parte ha sido reconocida y puesta fuera de controversia por algunos escritores de nuestro siglo, y entre ellos por una de las glorias literarias de la Francia moderna, el sabio é ilustre Ozanan.

Fue bastante frecuente en los tiempos en que el desprecio y exagerada crítica de la filosofía escolástica era el tema obligado de casi todos los escritores de obras filosóficas, acusarla por haber tratado con mucha estension de los universales, de los predicamentos ó categorías y de sus propiedades, cuestiones que en su opinion ninguna utilidad pueden acarrear á las ciencias. Sin negar que muchas obras de los Escolásticos adolecian realmente de este defecto por la demasiada estension de semejantes tratados, descuidando tal vez mas de lo justo otras materias mas útiles y necesarias, se debe reconocer tam-

bien que el conocimiento de las mencionadas cuestiones es de mas alta importancia de lo que á primera vista pudiera aparecer, especialmente si se tienen en cuenta sus aplicaciones en la ciencia teológica. En efecto; los que no se contenten con un estudio superficial de las cosas; los que hayan seguido con atencion el desenvolvimiento y enlace de los principales sistemas filosóficos y el origen de esas grandes aberraciones que desfiguran la filosofía de nuestro siglo y del anterior, saben muy bien las íntimas relaciones que existen entre la doctrina de los universales y el Panteismo é Idealismo, y saben tambien que la resolucion del gran problema de la representacion, problema en que se resume en cierto modo toda la filosofía, depende de las ideas que se adopten sobre la existencia y relaciones de las naturalezas universales; porque aqui se encuentra el punto de partida para establecer la relacion entre los dos elementos del conocimiento y el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo.

Por lo demas, aun hecha abstraccion de estas consideraciones y mirando esos tratados por el lado de las aplicaciones que los santos Padres de la Iglesia hicieron de esta doctrina para ilustrar la teología y para defensa de la Religion, habria suficiente motivo para que los hombres que se glorian de seguir fielmente el ejemplo de los antiguos Padres en el modo de tratar la ciencia teológica, y que ensalzan su método y modo de proceder relativamente al uso que hicieron de las doctrinas filosóficas en la exposicion de la doctrina de la Iglesia é impugnacion de las heregías, se penetrasen de la importancia y

utilidad de esas cuestiones en órden á esos objetos. Véase sino como manejaba san Atanasio contra los Arrianos las doctrinas de los universales y de los predicamentos, en idéntico sentido y casi con las mismas palabras de los Escolásticos.

« Porque vosotros sabeis bien, y nadie duda que el ser semejante, no se dice de las sustancias sino solamente de las figuras y de las cualidades. Que de las sustancias no se dice la semejanza sino la identidad, y que si un hombre se dice semejante á otro hombre, debe entenderse no segun la sustancia sino segun el hábito y la figura; *porque son de una misma naturaleza* en cuanto á la sustancia. Que tampoco puede decirse que el hombre es desemejante al perro, sino que se le debe denominar de diversa naturaleza, y de consiguiente que los que son de una misma naturaleza son consustanciales, y los que son de diversa son tambien de diversa sustancia. (1) Impugnando san Gregorio Nizeno á Eunomio dice: « Espliquenos Eunomio en qué filosofía aprendió, que la sustancia recibe mas y menos intensivamente, y que es capaz de intension y de remision en razon de sustancia.» (2) « Pero ¿quien que se halle en su sano juicio, dice san Basilio, podrá concebir que la diversidad de nombres lleva consigo la diversidad de sustancia ó de esencia? porque á la verdad Pedro y Pablo y en general todos los demas hombres singulares, reciben nombres diferentes, y sin embargo *la sustancia y naturaleza de todos ellos es una misma*. Porque en muchas cosas somos

---

(1) Lib. de Syn. núm. 53. Part. 2.
(2) Nys. or. 1.ª p. 322.

todos los hombres uno mismo y solo se distingue un hombre de otro por razon de las propiedades individuales, que se encuentran en cada uno.... Estas propiedades que se consideran como ciertos caracteres y formas de la sustancia, distinguen por sus propios caracteres lo que es comun, pero no quitan la comunidad de la naturaleza; porque es condicion de estas propiedades que conservando la identidad de la sustancia, presenten cosas diferentes, y aunque se dividan y aparten entre si hasta constituir estremos contrarios, no destruyan por eso la unidad de la esencia ó sustancia que siempre es una misma en todos.» (1) Facil me sería presentar aqui testos de los demas Padres de la Iglesia asi griegos como latinos, en las cuales se vé el uso y aplicacion que hicieron de los universales y de los predicamentos en sus polémicas contra los hereges, siendo de notar, que al hablar de las propiedades de los predicamentos, lo hacen en el mismo sentido y hasta con los mismos términos de que usaron los Escolásticos.

CAPÍTULO QUINTO.



Los Criterios de Verdad.

Si escuchamos á no pocos de los filósofos que se dejaron llevar de la corriente y ejemplo de otros es-

(1) S. Bas. Lib. 2. Contr. Eun. pag. 40.

critores al hablar de la filosofía escolástica, sería necesario decir que esta filosofía nada enseñaba acerca de los criterios de verdad, y que los Escolásticos nada supieron sobre esta importante materia. Para responder á semejante inculpacion basta abrir cualquier curso elemental de filosofía escrita para las escuelas, especialmente despues de los siglos en que por una parte los progresos de las ciencias y por otra la polémica y la crítica que fue preciso cultivar con mayor esmero para rebatir los tiros y abatir el orgullo del Protestantismo, pusieron de manifiesto la importancia de esta materia y sus útiles aplicaciones. Que si antes de estos tiempos no se trataba de los criterios con tanta estension, ni se esponian con tanta claridad y precision la naturaleza, distincion, fundamentos y aplicaciones de cada uno de ellos, era por que el Escepticismo no se habia apoderado aun de las inteligencias ni era necesario comenzar por defender la existencia misma de la razon, como en los siglos posteriores. Las fuentes y ocasiones de la percepcion defectuosa, el origen de los juicios anticipados y erróneos, la distincion entre la autoridad divina y humana con los diferentes grados que esta puede alcanzar, las condiciones que se deben observar para la recta educacion de los sentidos, y circunstancias que deben concurrir para que su testimonio pueda servir de regla de verdad; en una palabra, cuanto de útil, necesario y sustancial se refiere á los criterios de verdad, todo se halla convenientemente tratado en la mayor parte de los Escolásticos.

Cualquiera empero que sea el juicio que se forme sobre el modo mas ó menos conveniente de tratar los

criterios de verdad y sobre la exactitud de su enseñanza sobre este punto, siempre será indudable que la escuela de santo Tomás nada tiene que mendigar ni envidiar en esta materia á la filosofía moderna, y toda vez que esta obra se dirige á la defensa y esposicion de su elevada al par que poco conocida filosofía, me será permitido presentar algunos de sus pensamientos sobre esta cuestion en los cuales no solo se habla de los diferentes criterios de verdad, sino tambien se esponen el uso y aplicaciones que de los mismos se deben hacer, el método que conviene á cada ciencia en atencion á su propia naturaleza, y la manera de proceder en la polémica en razon de la especie de adversarios, ó del fin que se desea alcanzar. Inútil creo aducir las citas relativas á la existencia de los varios criterios de verdad, que se admiten comunmente; porque cualquiera que haya ojeado sus obras sabe que habló de todos, asi como de las reglas y condiciones principales que se señalan en órden á sus aplicaciones. Hasta el criterio llamado de conciencia, cuyo estudio pertenece esclusivamente en cierto sentido á la moderna filosofía, fue conocido por santo Tomás. En la primera parte de la Suma (1) hablando del modo con que el alma humana se conoce á si misma, dice: «Asi pues nuestra alma no se conoce á si misma por su esencia inmediatamente, sino por su acto, y esto de dos modos: uno en particular, en cuanto Sócrates ó Platon percibe que tiene alma inteligente, porque percibe que él entiende. De otro modo en universal, segun que consi-

(1) Cuest. 87 Art. 1.º

deramos ó venimos en conocimiento de la naturaleza del alma por el acto del entendimiento. Existe empero diferencia entre estos dos conocimientos; porque para el primero *basta la misma presencia del alma*, que es el principio del acto por medio del cual el alma se percibe á si misma, y por eso se dice, que se conoce á si misma por su presencia; pero para la segunda especie de conocimiento no basta su presencia, sino que se requiere diligente y sutil investigacion.»

Pero hay mas aun; el celebrado *cogito ergo sum* de la filosofía cartesiana, ese famoso hecho de conciencia sobre que Descartes pretendia levantar todo el edificio de la ciencia humana y con el cual el cartesianismo y la filosofía moderna tanto ruido han metido en el mundo, habia sido reconocido ya por santo Tomás como un fenómeno esperimental de la conciencia interna, como un hecho primitivo de la naturaleza ó del sentido íntimo del cual la razon no puede pasar, y que nos revela inmediatamente nuestra existencia. *In hoc enim*, dice el santo Doctor, (1) *aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia hujusmodi vitæ opera exercere; unde dicit Philosophus: sentimus autem quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus, et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus......et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit, et sentit.*

Los que creen que el método de induccion es una invencion de Bacon, hallarán en las siguientes palabras del santo Doctor, que la observacion y testi-

(1) *Quæst. Disp.*^x *de Verit.* Cuest. 10 Art. 8.

monio de los sentidos eran en su sentir un elemento muy necesario no solo en las ciencias físicas, sino en toda ciencia natural que trate de las cosas materiales. «Algunas veces las propiedades y accidentes de la cosa que se manifiestan á los sentidos, espresan ó representan suficientemente la naturaleza de la cosa, en cuyo caso el juicio del entendimiento debe conformarse con lo que los sentidos manifiestan acerca de aquel objeto, y á esta clase pertenecen todas las cosas naturales que están determinadas á la materia sensible; por lo cual en la ciencia natural ó física debe terminarse el conocimiento á los sentidos, de manera que formemos juicio de las cosas naturales segun el testimonio de los sentidos. Y el que en las cosas naturales descuida el testimonio de los sentidos, caerá en error.» (1)

En órden al modo de proceder en la polémica, y á la moderacion y discernimiento con que se deben abrazar las opiniones y sentencias de los autores, hé aquí su modo de pensar y sus acertadas reglas: «Es muy perjudicial afirmar ó negar como pertenecientes á la sagrada doctrina, cosas que no se refieren á la doctrina de la piedad.... Por lo cual me parece ser mas seguro, que lo que admitieron comunmente los filósofos y no repugna á nuestra fé, ni se debe afirmar como dogma de fé, aunque algunas veces se presente bajo el nombre de los filósofos, ni tampoco se ha de negar como contrario á la fé, á fin de no dar ocasion á los sabios de este mundo para despreciar la fé.» (2)

(1) *Opus. 10.* Cuest. 5.ª Art. 3.º
(2) *Opusc.* 9.

«Cualquier acto se debe ejercer del modo mas conveniente á la consecucion de su propio fin. La disputa se puede ordenar á dos fines. Una se dirige á renovar la duda sobre si la cosa es de tal suerte, y en esta disputa teológica se debe usar especialmente de las autoridades que admiten aquellos con quienes se disputa; por ejemplo, si se disputa con los judios, conviene aducir autoridades del antiguo Testamento: si con los maniqueos que no admiten el antiguo Testamento, conviene usar solamente de testimonios sacados del nuevo Testamento; pero si la disputa es con los cismáticos que admiten uno y otro Testamento, pero no la doctrina de nuestros santos, como hacen los griegos, será oportuno disputar con ellos con autoridades del antiguo y del nuevo Testamento, y de aquellos doctores que ellos reciben. Pero si ninguna autoridad admiten, es necesario recurrir á las razones naturales para convencerlos. Hay tambien la disputa magistral que se usa en las escuelas, no para refutar algun error, sino para instruir á los oyentes á fin de que penetren la verdad que se intenta enseñarles, y entonces conviene apoyarse en razones que manifiesten ó hagan saber de qué manera sea verdadero lo que se dice; de lo contrario, si el maestro resuelve la cuestion con autoridades solamente, el oyente se certificará de que la cosa es asi; pero quedará vacio al propio tiempo de verdaderos conocimientos científicos y no se podrá decir que adquiere ciencia.»

Si bien las palabras que acabo de citar se refieren directamente á la polémica teológica, facil es ver que tienen aplicacion á todas las ciencias y siempre que se trate de enseñar la verdad y de poner de manifiesto

errores. Por otra parte el santo Doctor presenta aqui el verdadero punto de vista bajo el cual se debe concebir la filosofía en sus relaciones con la teología, y condena al propio tiempo la opinion y la práctica de aquellos que teniendo en poco la teología escolástica y despreciando su método, casi han desterrado la razon de la ciencia teológica, procediendo en su enseñanza por autoridad únicamente y pretendiendo al parecer establecer un divorcio absurdo y peligroso entre estas dos ciencias: como si la teología fuera otra cosa que la razon y la filosofía aplicadas á la revelacion.

Con gusto y satisfaccion entraria ahora en la facil tarea de presentar á la vista de los lectores las profundas doctrinas de santo Tomás sobre el orígen, causas y remedios de los errores que acompañan nuestros juicios, asi en el órden especulativo como en el práctico; pero los que se hallen versados en la lectura de sus obras, los que hayan leido especialmente la segunda parte de su Suma Teológica, los que hayan visto la extension con que se halla tratada esta materia en muchos de sus escritos, no podrán menos de conocer la dificultad, ó mejor dicho, la imposibilidad de encerrar en los estrechos límites de un capítulo sus admirables ideas sobre el orígen, naturaleza, distincion, causas, efectos multiples é influencia de las pasiones en los juicios del entendimiento, y sus varias y delicadas relaciones con las otras facultades del alma.

Antes de concluir este capítulo quiero decir una palabra sobre un punto que se roza con la presente materia: hablo de la insistencia con que se ha acu-

sado á los Escolásticos de desconocer los límites y verdadera naturaleza de la evidencia.

¿Quien no ha oido hablar de la vana presuncion de los Escolásticos y de su prurito por esplicarlo todo? ¿Quien no ha leido las acusaciones lanzadas contra ellos, por pretender presentar como evidentes las cosas mas difíciles y obscuras? Y sin embargo, semejantes acusaciones podrian lanzarse con igual justicia contra cualquier escuela filosófica, siendo como es incontestable para cualquiera que haya estudiado la historia de la filosofía, que lo que para unos es problemático, obscuro y hasta evidentemente falso, es para otros cierto, claro y evidentemente verdadero, segun que se halla ó no en relacion con su propio sistema. Mas todavia: me atrevo á afirmar que, aunque sin escribir tratados especiales sobre la materia, acaso nadie ha señalado con tanta exactitud, verdad y energia, los verdaderos límites de la razon humana, como los buenos Escolásticos formados en la escuela filosófica de santo Tomás. Sirva de ejemplo el cardenal Cayetano, á quien por cierto no se negará ni la cualidad de escolástico ni la de talento superior. Al examinar el difícil problema de la conciliacion de la libertad del hombre con la ciencia infalible de Dios, no solo reconoce y confiesa claramente que todas las soluciones y sistemas excogitados para esplicar este punto, se hallan muy lejos de satisfacer las aspiraciones de nuestro entendimiento hacia la evidencia, y que el gran problema quedará siempre rodeado de obscuridad, sino que advierte que es mas conforme á la naturaleza y condiciones no solo de la fé católica, sino de la misma

filosofía, el reconocer esta obscuridad y no presentar como evidentes, cosas que realmente no lo son: *Melius est enim, tam fidei catholicæ quam philosophiæ, fateri cæcitatem nostram, quam asserere tanquam evidentia, quæ intellectum non quietant;* siendo muy digno de notarse el consejo con que termina su exámen del indicado problema, consejo que sobre ser altamente filosófico y racional, es igualmente aplicable á otras materias y problemas difíciles de la filosofía. «El mejor modo de proceder en esta materia, dice, es comenzar por lo que sabemos con certeza y esperimentamos en nosotros mismos, á saber, que podemos evitar todas las cosas que están sujetas á nuestro libre albedrio, y que por esta causa somos dignos de premio ó castigo al obrar; empero en órden á saber de que manera se verifica esto sin perjuicio de la infalibilidad de la divina providencia y predestinacion, etc.» (1)

De propósito y con toda intencion he puesto por ejemplo al cardenal Cayetano, para que se vea que á pesar de ser acaso el que mas propende á las sutilezas filosóficas entre los discípulos de santo Tomás, la filosofía de este tuvo suficiente fuerza para dominar y contener dentro de ciertos límites la propension á sutilizar de aquel escritor, obligándole á no perder de vista en esta como en otras muchas materias, la parte práctica y positiva, la parte de observacion y de sentido comun, que debe entrar como elemento indispensable y principal en toda filosofía digna de este nombre.

---

(1) *Com. in 1.am P.* Cuest. 22 Art. 4.

CAPÍTULO SESTO.



La Forma Silogística.

El Ministro de instruccion pública de Francia se espresaba en los siguientes términos al dirigir á las universidades una circular relativa á los grados de Bachiller en letras: «El arte silogística es al menos una arma poderosa, que da á la imaginacion la costumbre de la prevision y del vigor. En esta poderosa escuela se formaron nuestros padres: gran fortuna será poder retener en ella algun tiempo á la juventud actual.» Y téngase presente, que el que asi habla es Mr. Cousin, el partidario acérrimo de Descartes, el entusiasta admirador de la filosofía moderna, y el jefe del Ecclecticismo. Estas palabras, salidas de la boca de un hombre nada afecto por cierto á la filosofía escolástica ni á sus formas y método, manifiestan con toda claridad que Cousin no pudo menos de descubrir en su alta penetracion los funestos efectos producidos en la literatura moderna por razon del abandono é indiferencia con que en los últimos tiempos se ha mirado la forma silogística, y la perniciosa influencia que ese abandono ejerce necesariamente en los estudios elementales. Reflexiónese con algun detenimiento sobre el estado y tendencias de la literatura de nuestro siglo. Medítese por una parte

sobre ese carácter de frivolidad que distingue á la mayor parte de las producciones de nuestra época, y por otra sobre el escaso número de obras verdaderamente profundas y magistrales, de obras relativas á estudios serios, de obras en fin que lleven en sí la marca del genio y de profundas y perseverantes meditaciones; y esto en un siglo en que las producciones se multiplican de una manera prodigiosa, en que aparecen cada dia centenares de nuevas publicaciones, y en que la prensa periódica sobre todo, ha llegado á adquirir tan inmenso desarrollo y se presenta con tan vastas proporciones. Novelas, viages, descripciones, artículos biográficos, poesías, compendios, folletos, traducciones, dramas, obras en fin de entretenimiento y distraccion, y sobre todo periódicos, hé aquí las publicaciones predilectas de nuestros dias: obras efímeras en que se malgasta la fuerza y actividad de la inteligencia, y que ocupan el tiempo y atencion de la mayoria de los lectores con escasa utilidad y fruto, tal vez con daño de la moral, de la sociedad y de la familia. Consecuencia de semejante literatura y vivo reflejo de sus tendencias, es esa postracion y abatimiento que se nota en los espíritus, esa especie de aversion á los altos estudios morales, metafísicos y teológicos. Solo se observa energía y actividad en todo lo que dice relacion al desarrollo y satisfaccion de pasiones groseras y de gozes materiales: las ciencias físicas y de aplicacion; lo que se refiere á los progresos materiales; la electricidad y el vapor; las especulaciones mercantiles; la industria y la maquinaria, son los objetos que seduciendo la imaginacion del hombre, ocupan exclusivamente su atencion. Y ¿quien por poco

que reflexione sobre esos grandes males que aquejan á nuestra literatura, no reconoce que se deben en parte á la falta de órden y de un método sólido y preciso en la enseñanza universitaria, al abandono total del método escolástico y tambien de las formas silogísticas en las obras y estudios elementales? Por mi parte abrigo la profunda conviccion que el restablecimiento del método escolástico y de la forma silogística, junto con una mayor cultura de la lengua latina en la enseñanza elemental, ejerceria una muy benéfica influencia en la direccion del pensamiento; y al emitir esta opinion estoy intimamente persuadido, que soy el eco fiel de los hombres verdaderamente pensadores que hayan meditado alguna vez sobre las causas de los males indicados. Desengañémonos: esa lastimosa confusion y vaguedad de ideas, esa anarquia intelectual que reina en las escuelas, esas vacilaciones del pensamiento, esa aflictiva situacion del espíritu humano, que fluctuando á cada paso á merced de toda doctrina en medio de absurdos y encontrados sistemas, se entrega unas veces á la indiferencia y postracion, dejándose dominar por la desesperacion de hallar la verdad, y que otras veces hace impotentes esfuerzos para detener las consecuencias, que la lógica natural y por lo mismo inflexible le obliga á deducir de principios inconsideradamente admitidos, hallarian un preservativo mas eficaz de lo que á primera vista pudiera creerse en una reforma de los estudios universitarios en que ampliándose por una parte la enseñanza de la lengua latina, poderoso auxiliar de las ciencias, se mirasen por otra con la atencion y preferencia que merecen las reglas de la

lógica, sus aplicaciones, y especialmente el uso de las formas mas exactas del raciocinio.

Y no es porque no reconozca que ademas de estas, existen otras causas del lamentable estado y funestas tendencias de la actual literatura; pero en todo caso es innegable, que el mal disminuiria en sus vastas proporciones, aunque no llegára á desaparecer del todo. La esperiencia y la razon vienen en apoyo de cuanto sobre la utilidad y conveniencia de restablecer el uso del método silogístico llevo espuesto. El órden y precision en las ideas, la solidez en los pensamientos, el vigor y la fuerza del raciocinio, son las dotes que distinguen por lo general los escritos de los que se acostumbraron á manejar el arte silogística en sus estudios elementales, y sobre todo los de aquellos que se han ejercitado continuamente en la lectura de obras escritas bajo estas formas. Es muy fácil en un discurso oratorio envolver algun error en frases ambiguas y altisonantes, y deslumbrando al entendimiento con palabras sonoras y rasgos poéticos, propinar al hombre de estudios superficiales y que ignora las rigurosas leyes del raciocinio, la copa del error cubierta como se halla con las flores de un estilo elegante y pomposo; pero no sucederá lo mismo con el hombre versado en esas leyes y que haya manejado en las escuelas y despues en sus lecturas y estudios el arma poderosa del silogismo: á través del brillante ropage con que se engalane el error; á vuelta de frases deslumbradoras, de limadas palabras y de elevado estilo; y á pesar de algunas verdades que se procure presentar de relieve para apartar la atencion del lector de los errores con que van mez-

cladas; él sabrá descubrir con toda seguridad el vicio que se oculta en el fondo de todas esas cosas; señalará con el dedo el error, y separándole de la verdad, presentará á la vista de todos el punto flaco del discurso. Y si esto tiene lugar en cualquier género de escritos y para juzgar con acierto y discernimiento de la exactitud del raciocinio, cualquiera que sea la forma bajo la cual se presente, con mayor razon se deberá reconocer la ventaja de esas formas en la controversia cuando es preciso desenmascarar al error y obligar al adversario á que manifieste sin ambajes lo que admite y lo que desecha: utilidad práctica y de la mayor consecuencia para la defensa de la Religion; arma poderosa de que tan ventajosamente se sirvieron los Padres de la Iglesia y teólogos escolásticos para defender la doctrina revelada contra los ataques de la heregia.

Para que no se crea que las consideraciones que llevo espuestas sobre la utilidad del arte silogística y la conveniencia de su restablecimiento en la enseñanza elemental, son hijas de ciega preocupacion ó destituidas de fundamento, voy á trascribir las palabras de Mr. Rollin á quien no se podrá tachar de apasionado por los sistemas esclusivos, y á quien por otra parte no se puede negar un juicio sólido y bastante recto. « Las reglas de la lógica, dice, son *muy útiles en sí mismas;* lo uno, porque sirven para descubrir los defectos de ciertos argumentos embarazosos; y lo otro, porque tambien *nos ayudan* á conocer el origen de la mayor parte de los errores, que se introducen en nuestros pensamientos y en nuestros razonamientos. Son estas reglas como las de la

retórica, de las cuales no se puede negar, que sean de gran socorro para la elocuencia, principalmente por la aplicacion que de ellas se hace á los discursos de los antiguos y de los modernos, cuyos primores y defectos se hacen manifiestos á los jóvenes por la conformidad ó por la oposicion que tienen con los preceptos. *Lo mismo debe decirse de las reglas de la lógica, cuya principal utilidad consiste en aplicarlas á todas las cuestiones que se examinan, y á todos los razonamientos que se hacen, sea en el asunto que fuere.*

Como los jóvenes tienen el entendimiento poco formado y poco abierto, se les ejercita en materias fáciles é inteligibles proporcionadas á sus alcances, y el modo de discurrir por silogismos que á algunos parece largo y embarazoso, *es de absoluta necesidad, principalmente en los principios:* pues quedarian mudos y como estupidos los jóvenes, si quisiesen obligarles á hablar de otra manera. Se les hace reparar como la omision de una palabra, la mudanza de un término, un doble sentido, ó un equivoco, hace á un razonamiento vicioso; y se les enseña á afirmarse en su principio, á atribuirselo todo, á no apartarse de él, y encontrar en él la solucion de las dificultades que se les oponen.

Con este ejercicio diario, y esta continua aplicacion de las reglas se vá poco á poco formando y aclarando el entendimiento de los jóvenes; y acostumbrándose á conocer lo falso, adquieren cada dia mayor facilidad en esplicarse, y se hacen capaces de las cuestiones mas dificultosas y mas intrincadas. Cuando yo asistia á los ejercicios de filosofía, quedaba pasmado de ver en los jóvenes una mudanza tan conocida en el corto

tiempo de tres meses; pues tanto se perfeccionaba su razon, que al fin del curso apenas parecian los mismos; y es lo que comunmente sucede en las clases de filosofía, cuando tienen talento y aplicacion, *siendo inesplicable el fruto que sacan de este estudio.*»

«De dos modos, añade en otra parte, se nos puede ofrecer la verdad. Muchas veces se manifiesta con toda la pompa y resplandor de la elocuencia, cuyos adornos le pertenecen con justo título y hacen parte de su cortejo. Tambien se manifiesta varias veces con un vestido simple, sin pompa y sin escolta; y este último modo es, el que mas la agrada y el mas de su gusto. En el primer caso, está el buen entendimiento en separar la verdad de los adornos que la cercan y pueden serle comunes con la falsedad; y en el segundo en no enfadarse de un exterior poco magestuoso, y aun á veces repugnante, sino en considerarla *en si misma*, haciendo de ella todo el aprecio que se merece.

El autor del *Arte de pensar,* nos hace observar estos dos inconvenientes, para manisfestarnos cuan provechoso es ejercitarnos temprano en entender las verdades dificultosas; y lo primero del pasage merece incluirse aquí.

Dice, que asi como hay estómagos, que no pueden digerir sino viandas ligeras y delicadas; hay igualmente entendimientos que no se pueden aplicar á comprender sino verdades faciles y revestidas de adornos de elocuencia; y que uno y otro es delicadeza vituperable, ó por mejor decir, una verdadera flaqueza. Se ha de hacer el entendimiento capaz de descubrir la verdad, aun cuando esté oculta y

disfrazada, y de respetarla en cualquiera forma que parezca: y si no se vence esta repugnancia y este fastidio, que se concibe facilmente, á todas las cosas que parecen un poco *sutiles y escolásticas*, se encoge y estrecha insensiblemente el entendimiento, y *se hace incapaz de comprehender lo que solo se conoce por el enlace de muchas proposiciones.* Asi cuando una verdad depende de tres ó cuatro principios que se han de exponer de una vez, nos deslumbran y disgustan, y con eso nos privamos del conocimiento de muchas cosas sutiles, que nos hacen defectuosos. La capacidad del entendimiento se dilata, ó se encoge, segun lo acostumbramos, y para eso principalmente sirven las matemáticas, y generalmente todas las cuestiones dificiles y abstractas; porque dan una cierta extension al entendimiento, y le ejercitan en aplicarse mas, y en afirmarse en lo que conoce.... No se puede creer cuanto es propio este género de estudio, para dar á los jóvenes una precision y una penetracion de entendimiento, que les conduce poco á poco á entender y á desenredar por si mismos las cuestiones *mas abstractas y mas embarazosas.* Que es capaz de dar á los jóvenes un entendimiento ordenado, justo y penetrativo, circunstancias precisas para todos los empleos de la vida; y que les pone en estado de poder soportar un trabajo, ó un exámen de negocios largos y penosos, sin dejarse desanimar por la obscuridad de las cuestiones, ni por la multiplicidad de las materias que se han de examinar, mostrándoles como en los negocios mas embrollados han de buscar y nunca perder de vista el punto decisivo, y como han de poner sus pruebas con tal órden y claridad que hagan conocer

toda su fuerza. Que en consecuencia no podrá mirarse como tiempo perdido los años que se emplean en adquirir los talentos que acaba de decir: y que asi lo asegura, *sin que su gusto á las bellas letras* pueda hacerle sospechoso.»

Los célebres autores del Arte de pensar, á pesar de ser discípulos y partidarios de Descartes, no solo reconocieron las ventajas del procedimiento silogístico, sino tambien hasta la utilidad de algunas fórmulas mas inusitadas y menos cultas, relativas á dicho modo de argumentacion. Despues de haber consignado lo mucho que se debe á Aristóteles de cuyos Analíticos se ha tomado cuanto se sabe de las reglas de la lógica y que habia llevado esta ciencia al mayor grado de perfeccion, establecen por último que «debe despreciarse el fastidio pedantesco de aquellos, que en oyendo ciertos términos que ha inventado el arte, para que mas se fijen en la memoria varios modos de argumentaciones, aparentan que se horrorizan como si oyesen algunos encantos de los magos, y comienzan á burlarse con unas jocosidades muy frias, como si aquellos términos solo pudieran ser del uso de los sabidillos, que se llaman *pedantes*. Porque ellos hallan en estas burlas mas ridiculéz y mas pedanteria, que en el uso de unos términos de que nos abstenemos en el trato comun, y que se han inventado solamente para socorro de la memoria sin concebir en ellos algun misterio oculto.»

CAPÍTULO SÉPTIMO.

Cuestiones inútiles.

Aunque en el capítulo cuarto se tocó someramente esta materia al hablar de la lógica de las Escuelas, no será fuera de propósito tratarla aqui con alguna mayor estension, ya por haber servido de pretesto á muchos para ridiculizar la filosofía escolástica, ya tambien especialmente por la importancia de la materia y por las graves consecuencias que se hallan envueltas en algunas de esas cuestiones calificadas de inútiles tan ligeramente por los que no han reflexionado, ó no han tenido el talento suficiente para penetrar en el fondo de las cosas. Creo innecesario advertir, que no pretendo negar por eso que en las Escuelas se agitaron no pocas veces cuestiones inútiles y ociosas, como las hubo tambien antes, como las hubo despues, y como las hay en nuestros dias y las habrá despues de nosotros. Cada época filosófica tiene sus cuestiones predilectas y se halla marcada con un sello especial y con una tendencia mas ó menos pronunciada á ocuparse de algunas materias con preferencia á otras. Bien se deja conocer por las ideas que dejo consignadas en el citado capítulo, que desapruebo

esta clase de cuestiones y que me desagradan como al que mas: *etiam mihi, si cui maxime displicent,* diré con Melchor Cano. Empero no será menos cierto por eso, que muchas de aquellas cuestiones escolásticas calificadas frecuentemente con el dictado de inútiles y ociosas, no lo eran en realidad, sino que por el contrario eran de alta importancia en si mismas y en sus aplicaciones. ¿Cuanto no se ha declamado, por ejemplo, contra las disputas sobre los universales? y sin embargo en el Realismo y Nominalismo que á ellos se refieren, nombres y sistemas tan ridiculizados, va envuelto uno de las problemas mas fundamentales de la filosofía; del giro que se dé á esos sistemas, de la solucion mas ó menos acertada que se dé á esas cuestiones sobre los universales, depende en gran parte el modo de ver, el sistema que se abraza sobre problemas los mas trascendentales asi en el órden puramente intelectual y científico como en el moral y religioso.

El empirismo intelectual de Bacon á quien tan poco deben las ciencias metafísicas y morales, y mas aun el empirismo sensualista de Loke, que despues degeneró en grosero materialismo entre los filósofos franceses del siglo XVIII, no son otra cosa ciertamente que fases del Nominalismo modificado en sus aplicaciones y combinado con algunos elementos estraños á primera vista á aquel sistema, pero que conservan relaciones mas ó menos íntimas con el mismo. Concediendo al elemento empírico una importancia casi esclusiva y por lo mismo exagerada en órden á las ciencias y á todos nuestros conocimientos; proclamando sin cesar la necesidad de fijar la atencion sobre los hechos sin-

gulares y de estudiar los fenómenos sensibles; pretendiendo en fin, deducir inmediatamente de los sentidos y de la esperiencia todos nuestros conocimientos, sin tener en cuenta la clasificacion de las ciencias y el diferente método que exigen conforme á su diversa naturaleza, y sin deslindar con suficiente claridad y precision la parte que corresponde al elemento intelectual y á los principios *á priori* en la formacion de todas la ciencias y en el desenvolvimiento y modo de proceder de la inteligencia al elevarse por medio de la generalizacion al conocimiento de las leyes constantes que rigen al mundo físico lo mismo que al mundo moral é intelectual, el empirismo no podia menos de gravitar hacia el Nominalismo, tendiendo siempre en las fases que sucesivamente ha ido presentando, á negar la objetividad real de las ideas universales, y á buscar la realidad unicamente en los hechos singulares, en los fenómenos sensibles.

Si del empirismo de Loke pasamos al idealismo trascendental de Kant, hallaremos en él una nueva fase del Nominalismo. No se necesita profundizar mucho para reconocer las relaciones que ligan estos dos sistemas, bastando recordar á este fin la célebre teoría del conocimiento adoptada por Kant. En efecto: segun esta teoría, los fenómenos sensibles que se ofrecen al alma por medio de la esperiencia tanto interna como externa, se hallan subordinados á las formas del espacio y del tiempo, formas meramente subjetivas y á las cuales no podemos atribuir objetividad real segun Kant, puesto que no se pueden llamar empíricas por ser anteriores á toda representacion de este género; de donde se infiere que los juicios relativos á las representacio-

nes sensibles, nada nos pueden enseñar con certeza sobre la naturaleza y atributos reales de los seres que suministran materia á dichas representaciones, toda vez que semejantes juicios dependen como de condiciones necesarias de las formas trascendentales de la sensibilidad ó *á priori*, como las llama Kant; es decir, del espacio y del tiempo, formas de todas las intuiciones sensibles dadas por el sujeto al objeto. Si de la percepcion sensible pasamos á la intelectual, ó si se quiere á la Crítica de la razon pura, hallaremos un procedimiento análogo. Lo que son el espacio y el tiempo para las intuiciones sensibles, son la cuantidad, la cualidad, la relacion y la modalidad, para los juicios de la razon pura, es decir, condiciones necesarias y elementos indispensables para la constitucion de estos juicios, y siendo por otra parte formas meramente subjetivas, añadidas ó dadas por el sujeto al objeto y en consecuencia sin objetividad real en si mismas, se deduce legitimamente que segun la doctrina de Kant, en todos nuestros conocimientos empíricos ó *á posteriori* y en los juicios por él llamados sintéticos *á priori*, solo al elemento empírico corresponde la objetividad real, ó en otros términos, que las ideas de la razon pura, solo encierran realidad objetiva en cuanto se refieren á los fenómenos singulares y á la intuicion sensible; pero en si mismos y por parte del elemento propiamente intelectual, son formas puramente subjetivas que carecen de objetividad real.

Se presentan tan de bulto las relaciones entre esta teoría de Kant y el Nominalismo; es tal la semejanza por no decir identidad de los dos sistemas, que creo innecesario detenerme en probar que la doctrina

del filósofo aleman sobre el conocimiento, no es mas que una fase del sistema de los Nominales; mejor dicho, es el mismo sistema presentado bajo nueva forma, y que, si algo añade al antiguo Nominalismo, es una tendencia mas esplicita y marcada hacia el Panteismo. Si los Nominales afirmaban que las nociones universales no podian constituir el objeto y materia de las ciencias, puesto que carecian de realidad objetiva, y que las ideas universales eran meras concepciones ideales á las cuales nada correspondia en la realidad, y que la realidad objetiva pertenece esclusivamente á los individuos, á las naturalezas ó existencias singulares; el filósofo de Koenisberg establece á su vez, que el entendimiento solo conoce con seguridad y certeza como realmente objetivos y puestos fuera del alma los fenómenos singulares que se refieren á la esperiencia y suministran materia á la intuicion sensible; empero que las ideas universales que la razon forma sobre la naturaleza y atributos de esos mismos objetos, carecen de realidad objetiva, á lo menos para nosotros; puesto que en su formacion nuestro entendimiento depende necesariamente de las formas trascendentales y de ninguna manera empíricas, el espacio, el tiempo, la cantidad, la cualidad, la relacion y la modalidad, formas todas puramente subjetivas, que nada pueden enseñarnos con certeza acerca de la naturaleza real de esas mismas cosas que afectan nuestra sensibilidad externa é interna, y que constituyen la materia propia de las intuiciones sensibles.

En conformidad á esta doctrina, Kant establece otro principio tan falso en si mismo como peligroso en sus consecuencias, principio que los Nominales no admi-

tieron ó que á lo menos no se atrevieron á sentar esplicitamente, si bien puede decirse que se halla implicitamente contenido en su sistema, aterrados probablemente al ver surgir de su seno el Materialismo y la negacion de la revelacion. Pero Kant, mas osado y si se quiere mas lógico que los antiguos Nominales, establece en conformidad á su teoría, que ningun conocimiento científico podemos tener acerca de los objetos colocados fuera de la esfera de nuestra esperiencia, y que por consiguiente las cosas insensibles ó espirituales no son objeto de la ciencia y sí de la fé esclusivamente; de donde infiere por último, que en órden á las verdades relativas á la libertad del alma, ó su inmortalidad, á la existencia de Dios etc. nada podemos afirmar con certeza y que su realidad objetiva está fuera del alcance de la razon. Bien se deja conocer la ancha puerta que con semejante doctrina se abre al Materialismo, y tambien al Escepticismo, hácia el cual gravita evidentemente la teoría de Kant en su conjunto.

Todos saben por otra parte que los varios sistemas panteistas que en nuestro siglo tan lastimosamente han estraviado y corrompido la filosofía, ejerciendo al propio tiempo perniciosísima influencia en todos los ramos de la literatura, son consecuencias necesarias é inevitables del sistema de Kant, y espresion genuina de sus tendencias panteistas. En efecto: Fichte y Hegel lo mismo que Schelling, no han hecho mas que desenvolver y desarrollar las consecuencias contenidas en la doctrina de su maestro, y el panteismo subjetivo de los primeros, lo mismo que el realismo absoluto del segundo, no son otra cosa que evoluciones sucesivas de las teorías de Kant.

Resulta pues de cuanto queda espuesto, que la cuestion sobre la realidad objetiva de los conceptos ó ideas universales tan ridiculizadas por aquellos que no han sabido apreciarla en su justo valor por no haber comprendido su importancia, envuelve en si las mas graves consecuencias. Acabamos de ver que la célebre teoría de Kant sobre el conocimiento, no es mas que una fase del Nominalismo, siendo manifiesta la afinidad sino identidad que existe entre las doctrinas de los Nominales y las del filósofo aleman, y como por otra parte desde las doctrinas de este al Panteismo no hay mas que un paso, al mismo tiempo que gravita hacia el Materialismo y el Escepticismo, resulta con toda evidencia que el origen de los mas perniciosos y absurdos sistemas filosóficos se halla en el problema de los universales, y que la solucion mas ó menos acertada de este problema influye inevitablemente en la direccion y marcha del espíritu humano en todas las grandes cuestiones que abarca la filosofía.

En vista de estas consideraciones, es facil reconocer lo infundado de las violentas declamaciones de algunos contra los Escolásticos, por la demasiada importancia que dieron á las cuestiones relativas á los universales. Y no se me diga que ellos no comprendian esa importancia: esto podrá ser verdad con respecto á muchos de ellos, con respecto al vulgo, por decirlo asi, de los que trataban semejantes cuestiones; pero los hombres de elevada inteligencia, los que profundizaban estas materias, no podian menos de descubrir en su fondo los funestos resultados del Nominalismo especialmente, y las grandes aplicaciones y

consecuencias que á todas las demas partes de la filosofía llevaba consigo la respectiva solucion del problema. Y ¿como era posible que desconociesen los funestos resultados del Nominalismo, á vista de los groseros errores en que se precipitaron los sectarios de este sistema, errores contra los cuales tan vigorosamente tuvo que luchar la Iglesia en los siglos XI y XII? No ignoraban ciertamente los antiguos Escolásticos, que algunos de los principales adalides del Nominalismo desenvuelto por Roscelin, habian llegado de consecuencia en consecuencia hasta el mas grosero y esplicito Panteismo, preludiando en cierto modo las varias fases del Panteismo germánico de nuestro siglo, verdaderas evoluciones del elemento nominalista que, como acabo de indicar, entra por mucho en la teoría de Kant.

Facil sería demostrar que muchas de las demas cuestiones calificadas de inútiles y ociosas, no lo eran en realidad, como acabamos de hacerlo con respecto al problema de los universales. No es para todos el juzgar y discernir la inutilidad ó importancia de las materias de que se ocupaba con mayor ó menor estension la filosofía escolástica; porque existen no pocas cuestiones que por su relacion con algunas materias de la teología, presentan una importancia mayor de lo que á primera vista pudiera sospecharse, creciendo su utilidad en razon de las aplicaciones de que son susceptibles en órden á la ciencia teológica. Nada mas inútil á primera vista que examinar si un cuerpo puede estar al mismo tiempo en dos lugares distintos ocupándolos en cuanto á su estension cuantitativa, ó como se decia en las Escuelas, *circumscriptivè;* y sin embargo ¿quien no vé

la relacion de este punto con el sacramento de la Eucaristía, y la necesidad de hallarse versado en estas materias para proceder con desembarazo en la controversia contra los sacramentarios? La naturaleza y propiedades de las causas instrumentales se presentan como de poca ó ninguna importancia, consideradas aisladamente; pero no sucede lo mismo cuando se tienen en cuenta sus aplicaciones en la doctrina teológica sobre los sacramentos y otras materias no menos importantes. Cuando los Padres de la Iglesia disputaban contra los Arrianos probando la divinidad del Verbo por la facultad y accion de crear que se le atribuye en las sagradas Letras, ninguna fuerza hubiera tenido su argumentacion, si no se apoyáran en la sentencia tratada y sostenida en la filosofía escolástica sobre imposibilidad de que la criatura tenga la facultad de crear.

No llevaré mas adelante estas indicaciones para no molestar á mis lectores; abrigo la conviccion de que las reflexiones consignadas en este capítulo son mas que suficientes, para que se reconozca la exageracion y hasta injusticia con que se ha juzgado á la filosofía escolástica en órden á las materias calificadas de ociosas é inútiles: juicio que aparecerá mas fundado si no se pierde de vista que esta filosofía se escribia generalmente para jóvenes cuyo objeto principal era servirse de ella como de medio para penetrar en las profundidades de la ciencia teológica, y adiestrarse para la controversia católica.

CAPÍTULO OCTAVO.



Influencia de la Filosofía Escolástica en la Teología.

«*Una sociedad que produce Santos,* decia Bossuet en un momento de feliz inspiracion, *tiene ya en sí un sello infalible de regeneracion.*»

Una filosofía que produce y forma sabios eminentes, lleva en sí misma la prueba de su perfeccion y la manifestacion de su verdad y fecundidad, podremos decir tambien nosotros á imitacion de Bossuet. Una filosofía que produce teólogos como Cayetano, Melchor Cano, Domingo Soto, Carranza, Lainez y Salmeron; una filosofía que produce canonistas como Antonio Agustin, Domingo Soto, los Covarrubias, y Azpilcueta; una filosofía que produce controversistas como Juan de Montenegro, Estio, Pedro Soto y Belarmino; una filosofía que produce hombres tan versados en las lenguas orientales y en la Escritura, como Arias Montano, Justiniani y Sanctes Pagnini; una filosofía en fin que produce sabios tan grandes, teólogos y canonistas tan profundos, escritores tan célebres y hombres tan eminentes como los que brillaron en el concilio de Trento; semejante filosofía, repito, no puede llamarse esteril y frivola; no puede ser acusada con justicia

de ocuparse en vanas sutilezas y cavilaciones; no puede ser tachada de inútil en sus aplicaciones ni mucho menos de incapaz para conducir con seguridad al entendimiento y guiarle en las profundidades de la ciencia. Los trabajos científicos, los hombres eminentes que en esa filosofía se formaron, son la mejor prueba de su benéfica influencia en casi todos los ramos del saber; los resultados prácticos sirven de comprobante autorizado á la bondad del principio.

Y téngase presente que no solo he prescindido de los antiguos escritores escolásticos contemporáneos y sucesores de santo Tomás, como Alberto Magno, san Buenaventura, Scoto, Alejandro de Ales, Durando etc. sino tambien de muchos grandes escritores posteriores al siglo XVI tales como Baronio, Posevino, Pagi, Petau, Natal Alejandro, con otros muchos escritores formados indudablemente en la filosofía escolástica; pero de los cuales he querido hacer abstraccion, en atencion únicamente á que sus obras salieron á luz cuando ya se habia comenzado la reaccion contra aquella filosofía. De suerte que si esta filosofía no tuviera otra cosa á su favor, bastaria el siglo XVI para atestiguar su utilidad: la historia del concilio de Trento sería suficiente por si sola para formar su panegírico, y será siempre un monumento y testigo irrecusable de su fecundidad y de su benéfica influencia en la sociedad y en la Iglesia. ¿En que escuela filosófica se habian formado los esclarecidos varones arriba citados que fueron la gloria de aquel concilio y de la Iglesia, lo mismo que los Pachecos y Ayalas, los Guerreros, los Seripandos, Bartolome de los Mártires, Ambrosio Catarino con tantos otros obispos ilustres,

entre los cuales tanto se distinguieron los prelados de la iglesia española, sino en esa filosofía escolástica y en la Suma de santo Tomás, redactada segun el espíritu de esa misma filosofía?

Empero, para no esceder los límites prefijados, y toda vez que el objeto de este libro es la defensa de la mencionada filosofía, tal cual fue enseñada por santo Tomás, y adoptada y seguida en su escuela despues de las modificaciones por él introducidas en la doctrina peripatética que se enseñaba en su tiempo, me limitaré á examinar rápidamente la influencia determinada y relaciones de esta filosofía con las ciencias teológicas bajo todas sus formas, echando una ojeada sobre algunos de los hombres y escritores notables de la religion dominicana, en la que las doctrinas filosóficas de santo Tomás han sido mejor comprendidas, interpretadas con toda fidelidad y seguidas con exactitud.

Aunque estoy bien convencido de que el estudio de las lenguas orientales que de tanta utilidad y hasta necesidad es para los progresos y perfeccion de la teología, ninguna relacion inmediata tiene con la filosofía, puesto que el cultivo de las lenguas en nada se opone directamente á los diferentes sistemas filosóficos, no han faltado sin embargo hombres y hasta escritores que gozan algun concepto entre los historiadores y críticos, que han pretendido hacer un cargo á la filosofía escolástica del poco cuidado y esmero que hasta el siglo XVI se pusiera en el estudio y cultura de las lenguas orientales. Como si en esta filosofía se reprobara ese estudio, y como sino debiera buscarse la razon del mayor desarrollo de semejantes

estudios en los siglos posteriores, en causas que ninguna relacion tienen con la filosofía escolástica.

Pero hay mas aun: nada mas comun en ciertos historiadores y críticos del siglo pasado que afirmar, que el estudio de las lenguas orientales estuvo completamente abandonado desde el siglo XIII al XV; y sin embargo nada mas falso. «En todo el clero latino diseminado por el oriente, dice Fleury, no veo uno que se haya dedicado al estudio de estas lenguas en el espacio de dos cientos años.» Fácil es ver á donde tiende y cual sea la consecuencia inmediata y necesaria de semejante aseveracion; porque si entre los miembros del clero diseminados por las regiones del oriente, no se hallaba uno solo perito en las lenguas orientales, con mayor fundamento se deberá negar ese conocimiento á todo el clero latino de occidente: consecuencia muy conforme por otra parte con la admiracion y estrañeza que manifiesta el mismo autor en su historia eclesiástica, de que los cuatro religiosos mendicantes enviados por Gregorio IX en el siglo XIII, para conferenciar con los griegos, no hubiesen formado discípulos y *que otros á su ejemplo no se hubiesen aplicado á un estudio tan útil*. Resulta pues de las afirmaciones del historiador francés, que el estudio de las lenguas orientales debió hallarse en completo abandono entre los miembros del clero occidental durante los siglos XIII y XIV cuando menos, y que en el siglo XIII solo se presentan como escepcion los cuatro religiosos mendicantes enviados á oriente por Gregorio IX.

Ello es cierto sin embargo, que sin salir del siglo XIII y sin salir del órden de Predicadores, además

de Fr. Hugo y Fr. Pedro que fueron dos de los mencionados mendicantes que tan brillante papel desempeñaron en Nicea y despues en Ninfea en las conferencias y disputas que tan ventajosamente sostuvieron contra los griegos, en compañía de los dos franciscanos Aymon y Rodulfo, además repito de los dos citados, encontrarán los que se hallen versados en la historia literaria y bibliográfica de aquellos tiempos, otros muchos nombres dignos de figurar en el catálogo de los orientalistas. Porque es preciso que lo sepa el Sr. Fleury, y es preciso que lo sepan tambien muchos de los que por rutina plagiaria, mas bien que por conviccion fundada en razones ó hechos históricos, declaman contra la ignorancia de la edad media: La religion de santo Domingo no solo tuvo muchos hombres eminentes en las lenguas orientales, sino que adelantándose en algunos siglos á las universidades de Europa, fundó cátedras especiales para el estudio de estas lenguas. En un Capítulo celebrado en Toledo en 1250 se hallan los nombres de ocho religiosos asignados al estudio de las lenguas árabe y hebrea. Uno de ellos es el célebre Raymundo Martin, bien conocido por su obra contra los judios, titulada *Pugio Fidei,* obra escrita en lengua latina y hebrea, y que fue plagiada por Pedro Galatino en el siglo XVI segun Escaligero, Voisin, Bosquet y otros. Estraño es á la verdad, que Fleury, que dice haber consultado *las crónicas de las Religiones para escribir su historia eclesiástica,* no haya hecho mencion de semejante obra, ni de su autor, que además del hebreo, poseia tambien el árabe y caldeo.

Ni fue solo en Toledo donde se promovió esta clase

de estudios. En los Capítulos provinciales celebrados en Murcia, en Játiva, en Estella y en otros puntos, se hallan ordenaciones mandando establecer cátedras de árabe y de hebreo. De esas cátedras salieron, además de Raymundo Martin y sus compañeros, Pablo Cristiano, Puigventós y tantos otros dominicos que desde san Raymundo de Peñafort, principal promovedor de estos estudios en nuestra España, sobresalieron en las lenguas árabe y hebrea, sosteniendo durante los siglos XIII, XIV y XV, una polémica continuada, ilustrada y decorosa contra los mahometanos y sobre todo contra los ilustrados rabinos que á la sazon moraban en España. En las crónicas de los dominicos de la corona de Aragon, hallanse á cada paso relaciones circunstanciadas de semejantes conferencias en que suenan los nombres citados junto con los de Pedro y Francisco Cendra, Arnaldo Segarra etc.

Esto por lo que hace á España esclusivamente; que si echamos una ojeada sobre los demás reynos de la Europa, hallarémos que el estudio de las lenguas orientales no se miraba con tanta negligencia como se ha querido suponer. El tratado *Contra Saracenorum perfidiam*, escrito en arábigo por Fr. Acoldo de Florencia: el libro *Contra errores Græcorum*, escrito por los religiosos dominicos residentes en Constantinopla en 1252; los misioneros y legados enviados por los Sumos Pontífices en varias ocasiones á las regiones orientales, y las repetidas conferencias y polémicas doctrinales que sostuvieron con los griegos cismáticos, son pruebas asaz poderosas y mas que suficientes, para que se reconozca la importancia y preferencia que al estudio de las lenguas orientales con-

cedian los religiosos dominicos en aquellos siglos.

En 1236 los dominicos de Francia presentan á la Europa una gran Biblia de cuatro tomos en folio, en que aparecen notables enmiendas y correcciones, fruto de una escrupulosa revision y comparacion de gran número de manuscritos antiguos, en la cual se esponen en notas marginales las variantes de los códices hebreos, griegos y hasta de los antiguos latinos escritos en tiempo de Carlo Magno: *Sacra Biblia recognita et emendata, id est, á scriptorum vitiis expurgata, additis ad marginem variis lectionibus codicum ms. hebræorum, græcorum, et veterum latinorum codicum, ætate Caroli Magni scriptorum.* Este es el título de esta obra, cuyo manuscrito se conservaba en el convento de Santiago de París, habiendo contribuido eficazmente á su direccion y ejecucion el célebre autor de las concordancias de la Biblia, que á la sazon era provincial de Francia. Y nótese que toda la religion de santo Domingo se interesó en esta grande obra, mandando en Capítulo General que todas las biblias de los religiosos fuesen corregidas conforme á las sobredichas enmiendas y revision: *Volumus, et mandamus, ut secundum correctionem, quam faciunt Fratres, quibus id injungitur in provincia Franciæ, Bibliæ aliæ Ordinis corrigantur et punctentur.*

Guillermo Moerbeka traslada del griego al latin varios libros de Aristóteles: Bonacursio escribe varios opúsculos de controversia contra los cismáticos en griego, y despues la obra titulada *Thesaurus Fidei,* escrita en lengua griega con la version latina, obra de sólida erudicion en que se esponen y defienden los dogmas de la Iglesia latina atacados por los cis-

máticos griegos: el irlandés Gofredo Walerfodia que poseia las lenguas arábiga y griega: Ricoldo ó Ricardo de Florencia, célebre por su *Itinerarium peregrinationis*, en que se halla la descripcion no solo de los santos Lugares, sino de toda la Palestina, la Siria, la Turcomania, la Tartaria con otras muchas regiones orientales, y el cual aprendió tambien el árabe entre los musulmanes: *Cum transiisem maria et deserta, et pervenissem ad famosissimam civitatem Saracenorum Valdacum, ubi generale, et solemne habetur studium, ibi pariter linguam et litteram arabicam didici, et legem eorum diligentissimè legens* etc: Andrés Doto, del cual dice Echard: *nec græce tantum fuit peritus, sed et in controversiis orientalem inter et occidentalem Ecclesias exercitatior, græcisque schismáticis ad concordiam cum Ecclesia Romana revocandis, egregiam navavit operam:* (1) el español Alfonso Buenhombre, de cuyos escritos en lengua árabe hablan Higuera y Nicolás Antonio, y del cual dice el citado Echard: (2) *Vir fuit linguarum hebraicæ et arabicæ peritus.*

Y los nombres que acabo de citar han sido tomados como al acaso entre otros muchos que pudiera presentar, y todos fueron religiosos dominicos, y todas esas obras salieron á luz en los siglos XIII y XIV. No he mencionado siquiera multitud de religiosos de otras órdenes que cultivaron esta clase de estudios, con respecto á lo cual merecen lugar preferente los franciscanos: sabido es que el célebre Roger Bacon escribia ya en el siglo XIII una gramática de

(1) *Scrip. Ord Præd.* T. 1. pág. 538.
(2) *Ibid.* pág. 594.

la lengua griega. Si se añade ahora el largo catálogo de los dominicos orientalistas de los siguientes siglos, entre los cuales merecen especial mencion, ademas de los citados, Justiniani, Pagnini, Le Quien, Massoulie, Fabricy y Goar, quedará fuera de toda duda la importancia que concedieron al estudio de las lenguas orientales; y que si á la filosofía se ha de atribuir alguna influencia relativamente á estos estudios, esta influencia por parte de la filosofía de santo Tomás, fue mas bien favorable que nociva. Basta recordar los nombres de Agustin Justiniani y Sanctes Pagnini: la Biblia octapla del primero, y la version completa del texto hebreo y griego del segundo, son obras cuyo trabajo y mérito conocen bien los verdaderos sabios, y que bastarian por si solas para honrar la religion de santo Domingo en esta materia. (II)

CAPÍTULO NONO.



Continuacion.

Si la filosofía no tiene una relacion inmediata y necesaria con el estudio de las lenguas orientales, no sucede lo mismo en órden á la teología. Inútil creo detenerme por un instante siquiera en corroborar esta

asercion. Las aplicaciones de la filosofía á la ciencia teológica, especialmente en la polémica y dogmática, su marcada influencia y la necesidad absoluta de hallarse bien cimentado en todas sus partes y en las leyes del raciocinio para dominar, por decirlo así, y proceder con paso seguro en el exámen y resolucion de las cuestiones teológicas y en la defensa de la religion, cosas son reconocidas y confesadas por todos los que saben las íntimas relaciones que ligan estas dos ciencias. Por otra parte, la historia se halla ahí como testigo irrecusable de la benéfica influencia que la filosofía escolástica, mejor dicho, que la filosofía de santo Tomás ha ejercido en la teología tanto polémica como dogmática; y puesto que esa filosofía es el objeto principal de estas observaciones, me ceñiré á ella esclusivamente. En la imposibilidad de aducir y desenvolver las muchas pruebas históricas de que es susceptible el asunto, me limitaré á recordar únicamente algunos nombres y hechos, suficientes á patentizar los grandes resultados de la filosofía de santo Tomás aplicada á la ciencia teológica.

Dejando á parte los controversistas de los siglos XIII y XIV; prescindiendo tambien del célebre Andrés arzobispo de Rodas que tan brillante papel desempeñó en el concilio de Florencia, sosteniendo tan ventajosamente la polémica contra los griegos, detengámonos unicamente ante Juan de Montenegro, honra y prez de la religion dominicana y gloria de la escuela de santo Tomás. ¿Quien no admirará á ese campeon ilustre de la Iglesia, que viniendo á ser como el alma del concilio de Florencia, aterra á los griegos con su poderosa é irresistible argumentacion, los deja

asombrados y confundidos con la vasta erudicion que desplega, los obliga á confesarse vencidos produciendo testimonios irrefragables de los Padres griegos en contra de sus adversarios, reduce al silencio á Marcos de Efeso disipando sus argumentaciones y rebatiendo victoriosamente todos sus sofismas? Léanse las actas de ese concilio y se verán los triunfos reportados por el denodado defensor de la iglesia latina: que si alguno tuviese por sospechoso este testimonio, podrá convencerse por el de los mismos griegos que asistieron al concilio y presenciaron las conferencias. Oigamos sobre esto al griego José Metonense: «El primero que sostuvo la disputa acerca del dogma, fue Juan de Montenegro, aquel varon de grande ingenio en la ciencia teológica, y condecorado con la prelacía en el instituto de santo Domingo.... Verdad es lo que dices, (habla con Marcos de Efeso) que perdiste toda esperanza; porque nada podias contestar á los rigorosos silogismos de Fr. Juan..... En esta sesion el concilio te envió un mensagero para que acudieses á la conferencia, porque Fr. Juan que disputaba contigo, decia: Traed aqui al obispo de Efeso para que escuche las respuestas á las objeciones que presentó; mas tu no pudiendo sufrir que fuesen contestadas y refutadas, no osaste presentarte, fingiéndote enfermo. Por cuyo motivo el maestro Juan omitiendo la refutacion de tus razones, pasó á esponer la sentencia de sus Doctores.... Despues de esto Fr. Juan dijo por segunda vez: «Quisiera que el obispo de Efeso se hallara presente y que hubiera asistido á esta sesion; pero parece que ha perdido el ánimo; asi pues dirigiré á vosotros mis respuestas;» y adu-

ciendo ante toda la asamblea las palabras de los Doctores orientales que arriba hemos citado, y otras muchas autoridades de los mismos PP. griegos, demostró invenciblemente y con la mayor claridad que el Espíritu Santo procede tambien del Hijo, disipó enteramente las objecciones que tu antes habias presentado, y echó por tierra tus razones como contrarias á toda teología y al sentir de los santos Padres.»

Y nótese bien, que este hombre formado en la escuela de santo Tomás, debió servirse de todas las armas que le suministrara esa filosofía para llegar á reducir al silencio al obispo de Efeso; pues nadie ignora las sutilezas, cavilaciones y sofismas á que siempre recurrieron los griegos, y en especial Marcos de Efeso para eludir la poderosa argumentacion de su terrible antagonista. No se puede dudar que la dialéctica que en la escuela filosófica de santo Tomás aprendiera Juan de Montenegro, le sirvió de poderoso é indispensable auxiliar para sostener de una manera tan brillante los dogmas católicos, hermanando admirablemente la filosofía con la teología y haciendo felices aplicaciones de una lógica rigurosa y exacta, en una polémica basada principalmente sobre la Escritura, la tradicion y el testimonio de los Padres de la Iglesia.

Satisfactorio y á todas luces brillante fue el papel que desempeñaron en Florencia los mencionados arzobispo de Rodas y Juan de Montenegro; pero es mas brillante aun si cabe el espectáculo que presentaron en Trento los grandes teólogos dominicanos que asistieron á aquella augusta asamblea. El siglo XVI suele apellidarse el siglo de oro para la órden de Predicadores. Los hombres eminentes de todo género que de

su seno salieron en aquel tiempo, le dan derecho incontestable á semejante dictado.

Y todos esos hombres eminentes en casi todas las ciencias, y sobre todo aquellos profundos teólogos que brillaron en Trento y que combatieron vigorosamente la heregía por todas partes, se habian formado en la escuela filosófica de santo Tomás y habian comenzado á restaurar todos los estudios y especialmente los relativos á las ciencias teológicas y eclesiásticas, antes que se presentasen los pretendidos reformadores de la Iglesia y emancipadores del pensamiento humano, y antes tambien que los muchos modernos ensoberbecidos por una erudicion mas universal que sólida, á la cual tal vez jamás hubieran llegado sin los trabajos literarios y estudios de aquellos antiguos Escolásticos á quienes censuran y desprecian sin haberlos estudiado, sin conocer su historia y sus trabajos literarios, y sin tener en cuenta la época y circunstancias en que escribieron. Los nombres solos de Domingo Soto, de Melchor Cano, de Carranza y de Pedro Soto, bastarian cuando no hubiera otras pruebas para vindicar á la filosofía escolástica, á lo menos la enseñada por santo Tomás, y para probar su fecundidad y su benéfica influencia en la teología. La obra *De Justitia et Jure* del primero, reimpresa no há muchos años en Inglaterra, es una prueba evidente que Domingo Soto se hallaba tan versado en la ciencia del derecho, como profundos eran sus conocimientos teológicos. Enviado al concilio de Trento por Cárlos Quinto, se distinguió entre todos los teólogos, que con él se hallaron en las sesiones de la primera época del concilio. Sus sabias disertaciones sobre los pun-

tos mas difíciles que se controvertian, le conciliaron la estimacion y confianza de los PP. del concilio; lo mismo en las congregaciones preliminares que en las sesiones solemnes, su palabra fue siempre de gran peso ante la augusta asamblea, la cual le dió una prueba de la distincion y confianza que le merecia, dándole la comision de redactar las decisiones, y formar los decretos en las sesiones de la primera época.

No fue inferior á Domingo Soto Carranza, cuyo nombre se ha hecho célebre no menos por las persecuciones de que fue objeto despues de su elevacion al arzobispado de Toledo, que por su doctrina y eminentes cualidades. Sus escritos y sus peroraciones en el concilio de Trento, su *Catecismo*, su *Summa Conciliorum* y sus disertaciones sobre la residencia especialmente, son una prueba inconcusa de su mérito; el celo y capacidad que desplegó lo mismo en Trento que en Inglaterra y España, le hicieron acreedor al alto renombre de que gozó entre sus contemporáneos.

Por ilustres sin embargo que sean los dos grandes teólogos que acabo de citar, decirse puede que descuella y se levanta por encima de ellos y se distingue entre los de su siglo el célebre Melchor Cano: su fama durará mientras dure la ciencia teológica á cuya perfeccion y progresos contribuyó tan poderosamente por medio de su inimitable libro *De Locis Theologicis*, monumento imperecedero de su genio y de su ciencia, que ornará siempre su nombre con brillo inmortal. Los que hayan leido esa obra conocerán muy bien que estos elogios no son exagerados; á los que no se hayan saboreado con su lectura, bastará remitirlos á los críticos y bibliógrafos mas autorizados, que todos

á porfía le han tributado los mayores encomios. Crítica severa é imparcial, conocimiento exacto y universal de la historia, vasta y sólida erudicion, profundos conocimientos teológicos, facilidad y acierto en el manejo de la Escritura, habilidad en el derecho canónico y en las lenguas orientales, filosofía elevada y grande estension de miras, profundidad de ingenio, exactitud y firmeza en el juicio; hé aquí las dotes y caracteres que distinguen ese libro, digno ciertamente de ocupar lugar preferente en la biblioteca de todo hombre dedicado á estudios serios; porque pertenece á la clase de aquellos libros que abren nuevo campo á la inteligencia cuando se leen por primera vez, consolida el juicio, coloca al entendimiento en situacion ventajosa en órden á la verdad, ensancha y agranda la esfera de su actividad y de sus conocimientos; y para que nada faltase á su perfeccion, su estilo elegante hace entretenida y deleitosa su lectura.

En vista de esto ya no será de estrañar que al presentarse en el concilio de Trento llamase la atencion de todos: mas de una vez su voz autorizada bastó para que se reformasen ó modificasen algunas decisiones preparadas ya para la aprobacion. «De todos los teólogos, dice Perrier, que asistieron al concilio de Trento, el de mayor y de mas esclarecida fama fue Melchor Cano. Ninguno de sus contemporáneos esplicó con mayor acierto que él los misterios de las Sagradas Escrituras» «Melchor Cano, añade Altamura, fue hombre de grande elocuencia, habil en las lenguas griega y hebrea, sumamente versado en las sagradas letras, en los Padres de la Iglesia, en la historia y en la doctrina de santo Tomás y de Aristó-

teles. Talento universal, de esquisita sagacidad en sus juicios, instruido á fondo en todas las ciencias, campea en todas ellas, y su reputacion literaria lejos de disminuir con el trascurso del tiempo se aumenta y crece con el número de sus lectores.»

No menos esclarecido que el de Melchor Cano, fue en aquel tiempo el nombre por mas de un título ilustre de Pedro Soto. Defensor celoso de la fé y escritor infatigable, su pluma se hizo temible á los novadores que trastornaban la sociedad y la Iglesia. Restaurador de la universidad de Dilingen en Alemania, profesor en la de Oxford, su palabra resonó potente y magestuosa en las dos universidades en defensa de la Religion atacada, acudiendo á escuchar sus lecciones personas de todas clases atraidas por su fama, al mismo tiempo que salian de su pluma multitud de obras doctrinales y de controversia. Empero la época mas brillante de su vida fue su aparicion en Trento, en el tercero y último periodo de la celebracion del concilio. Enviado por Pio IV en calidad de su primer teólogo, precedido de la fama de sus hechos y de su doctrina, su aparicion produjo grata y profunda sensacion en todo el concilio, siendo proclamado á una voz por príncipe de los teólogos, como dice Nicolás Antonio. Sus trabajos, su mérito, su capacidad y su celo, se hallan consignados en cada página de la historia de aquel gran concilio. Tan severo y rigido en sus doctrinas como en sus costumbres, fue el genuino representante de la Iglesia Española, y el alma del concilio en su último periodo. La honda sensacion y amargo pesar que su muerte produjo entre los PP. es una prueba incontestable de su alta y merecida re-

putacion. «La muerte de Soto, dice Palavicini en su Historia del concilio de Trento, unida al ejemplar perfecto de su religiosa piedad, causó gran sentimiento al concilio, el cual pareció quedaba envuelto en profunda obscuridad, habiendo perdido algunas de sus mas grandes lumbreras.» Sabida es la sensacion que produjo en Trento y despues en toda la Europa la carta que desde el lecho de muerte escribió al Papa sobre el derecho de residencia, y supremacia del Pontífice.

Si la filosofía escolástica de santo Tomás no hubiera producido mas que los cuatro teólogos dominicanos que acabo de mencionar, bastarian sus nombres para recomendar su utilidad y probar su beneficiosa influencia en la teología y en la ciencia del derecho; porque conviene no olvidarlo; esos grandes teólogos del siglo XVI, eran al propio tiempo profundos canonistas. Y cuenta que no fueron esos solos los hombres eminentes formados con esa filosofía: los nombres de Francisco Victoria, primer restaurador de los estudios teológicos en España, de Gil Foscarari y Francisco Foreiro redactores del Catecismo tridentino, los de Ambrosio Catarino, Juan Faber y Oleastro, son dignos de figurar al lado de sus hermanos y compañeros de Religion. Y esto dejando aparte los nombres de tantos otros teólogos y canonistas asi del clero secular como de los otros institutos religiosos; conocidos son los nombres de Antonio Agustin, Perez Ayala, Arias Montano, los Covarrubias y Azpilcueta, con otros muchos; los de los jesuitas Lainez, Salmeron y Torres, de aquel solo siglo que sería largo enumerar; porque todos estos se habian formado en la escuela filosófica de santo Tomás. Ninguno de estos hombres ilustres en

saber, ninguno de estos sabios de primer órden se halló embarazado por esta filosofía: ella fué por el contrario la que formó y desarrolló su inteligencia, la que les abrió camino para dominar todas las ciencias, la que presidió á la educacion y direccion de su juicio, y la que robusteciendo su mente, elevando sus pensamientos, los guió con paso firme y seguro al santuario de las ciencias superiores.

Repetidas veces hase echado en cara á los Escolásticos la sujecion y dependencia del pensamiento á la autoridad de Aristóteles, y la subordinacion de sus especulaciones filosóficas con respecto á los principios teológicos. No me detendré en examinar las causas naturales y poderosas que concurrieron necesariamente á establecer esa preponderancia de la filosofía aristotélica, preponderancia á la cual se hubieran visto sometidos del mismo modo que los antiguos Escolásticos, los mismos que despues los han censurado tan amargamente. Tampoco entraré en detalles sobre las ventajas que reportaron las letras de esa influencia, y sobre los males que al espíritu humano hubiera acarreado un eclecticismo filosófico en una época de condiciones tan singulares, como las que entonces se presentaron en órden al desarrollo de la actividad humana en el desenvolvimiento y direccion de las ciencias. Sin negar pues la existencia de este abuso, me contentaré únicamente con hacer notar las exageradas proporciones que se han atribuido á este fenómeno; pues es bien sabido, que muchas opiniones de Aristóteles eran rechazadas por la mayor parte de los Escolásticos, y que no pocos puntos de su doctrina eran materia de libre controversia en las escuelas,

En todo caso, el abuso habria disminuido con el tiempo, y hubiera desaparecido completamente por los esfuerzos y á impulsos de los mismos Escolásticos; y el que de esto quiera convencerse, le bastará leer á Melchor Cano, y alli verá la libertad con que este eminente escritor censura al Estagirita y sus doctrinas. Léase tambien la obra de Campanella, *De paganismo rejiciendo*, y alli se verá á este dominicano señalar tambien y refutar los errores de Aristóteles y presentar una crítica muy notable de este filósofo.

Mayor es aun la injusticia con que se ha juzgado la influencia y relaciones de la autoridad teológica sobre aquella filosofía. «La lógica de Aristóteles, dice el Sr. García Luna, prevaleció en la edad media, porque sometidas á la autoridad de las letras divinas las ciencias todas, solo era admisible una doctrina reducida á enseñar el método oportuno para deducir consecuencias de los principios establecidos; puesto que no era lícito disputar acerca del error ó la verdad que en ellos pudiera haber.» La calificacion menos dura que se pueda hacer de semejantes palabras, es el decir que entrañan una lamentable confusion de ideas. En efecto: si el sentido de las palabras del escritor es, que los Escolásticos no se consideraban con derecho á poner en duda la verdad de los principios revelados, como parece indicar, cuando infiere que estaban reducidos á enseñar el método oportuno para deducir consecuencias de los principios establecidos; puesto que no era lícito disputar acerca del error ó la verdad que en ellos pudiera haber, «porque todas las ciencias se hallaban sometidas *á la autoridad de las letras divinas*,» lejos de merecer censura alguna por esta con-

viccion y por semejante procedimiento, debe reconocerse por el contrario que supieron adoptar el verdadero método de investigacion de la verdad, y para el progreso de las ciencias. La verdad y la certeza son los verdaderos y únicos puntos de partida en la investigacion y desarrollo de la ciencia y de los conocimientos, y las *letras divinas* son la palabra de Dios, y la palabra de Dios es certeza y verdad. ¡Ojalá que los filósofos de nuestro siglo no se hubieran apartado jamás de semejante método para bien de la sociedad, y de las ciencias mismas!

Como no podia menos de suceder, Leibnitz reconoció con su profundo buen sentido la utilidad ysolidez de la filosofía escolástica, y determinadamente su beneficiosa influencia en la teología: sus palabras que voy á trascribir servirán de confirmacion á cuanto llevo espuesto en este libro. «Veo que muchos hombres hábiles están persuadidos, que se debe abolir la filosofía de las Escuelas y substituir otra en su lugar; pero despues de haberlo pesado todo, hallo que la filosofía de los antiguos es sólida, y que es necesario servirse de la de los modernos para enriquecerla y no para destruirla. Sobre este particular he tenido varias contestaciones con cartesianos hábiles, á los cuales he demostrado por las mismas matemáticas, que no han llegado al conocimiento de las leyes de la naturaleza, y que para llegar á este conocimiento, es preciso considerar en la naturaleza no solo la materia sino la actividad ó la fuerza.... por cuyo medio pienso rehabilitar la filosofía de los antiguos ó de la Escuela, de la cual la teología se sirve con tanta utilidad, sin derogar por eso á los descubrimientos modernos.»

«Nuestros modernos, añade en otra parte, no hacen bastante justicia á santo Tomás y demas grandes hombres de aquel tiempo; en los sentimientos de los filósofos y teólogos escolásticos hay seguramente mas solidez de lo que se imagina.... Hasta estoy persuadido, que si algun talento exacto y profundo se encargara de aclarar y digerir sus pensamientos, segun el método de los geometras analíticos, encontraria alli un tesoro de verdades muy importantes y completamente demostrativas.»

CAPITULO DÉCIMO.



Santo Tomás y Descartes.

Echando una ojeada sobre la historia de la filosofía cristiana despues de los cinco primeros siglos del Cristianismo, descúbrense en ella dos épocas críticas relacionadas de una manera capital con su desarrollo y vicisitudes. En estas dos épocas la filosofía se colocó al borde del precipicio, haciendo desesperados esfuerzos para romper con la tradicion filosófico-cristiana, y sustituir el Racionalismo al Cristianismo. Hallanse ligadas estas dos edades críticas al nombre de dos filósofos, tan diferentes entre sí por las dotes emi-

nentes y profundidad de genio, como por la naturaleza de la influencia ejercida en el desarrollo de la filosofía y en la aparicion de los sistemas filosóficos. Si el primero de estos filósofos al mismo tiempo que comunicaba con la sublimidad de su genio un poderoso impulso á la filosofía, la salvaba del precipicio, trazando á la razon humana el camino que debia seguir para realizar el movimiento progresivo de la ciencia, sin destruirse á si misma entrando en el círculo vertiginoso del Racionalismo, en cuyo fondo debia hallar finalmente al Panteismo, que es su última palabra y su fórmula mas universal; el segundo en vez de oponer un dique al torrente impetuoso que amenazaba destruir la filosofía católica, era arrastrado por él sin notarlo el mismo tal vez, y aumentaba la impetuosidad de su marcha devastadora en la peligrosa direccion del Racionalismo y del Panteismo. Los siglos XII y XIII marcan la primera de estas épocas críticas, y los siglos XV y XVI representan la segunda: los nombres de santo Tomás y de Descartes se presentan espontaneamente al entendimiento en pos de esas dos épocas críticas de la filosofía.

Que la ciencia filosófica se hallaba avocada en la primera época á un trastorno universal, y espuesta á todos los grandes errores y peligros del Racionalismo en todas sus fases, se comprueba evidentemente por los groseros errores de los metafísicos de aquellos siglos, que quisieron medir y subordinar las verdades de la revelacion á las prescripciones y cálculos de la razon pura, pretendiendo juzgar los misterios mas elevados de la Religion por las afirmaciones paganas de Platon y Aristóteles. La infalibilidad que se queria

conceder á estos oráculos de la filosofía pagana y su semidivinizacion, se hallan en armonia con el racionalismo esplícito de Erigena, Roscelin, Abelardo, Amauri, y David de Dinant. Las sutilezas antireligiosas de estos; sus reminiscencias de los errores capitales de la filosofía pagana; la aplicacion en fin de sus doctrinas panteistas, y el desenvolvimiento de este sistema por aquellos grandes racionalistas de la edad media, revelan de una manera demasiado palpable la suerte funesta que esperaba á la filosofía de aquella época, sino hubiera cambiado de direccion.

Pero apareció entonces santo Tomás, y dominando con su voz poderosa aquel gran movimiento de los espíritus, enseñó á la razon á contenerse en sus límites sin disminuir ni rebajar sus verdaderos derechos; mostró á los hombres que la revelacion, lejos de coartar el vuelo de la inteligencia ni restringir el movimiento de la ciencia, robustece esta inteligencia y favorece este movimiento; que la palabra divina es naturalmente el punto de apoyo de la razon humana; que la religion concede á la filosofía anchuroso campo para entregarse á todo género de especulaciones científicas las mas vastas y elevadas, y que la sola filosofía verdaderamente racional y digna del hombre, es la que marcha en armonía con la palabra de Dios, que no pudiendo negarse á si mismo, constituye necesariamente la base mas firme, el desarrollo y la perfeccion de la filosofía, el alfa y el omega de la razon en el órden científico. Santo Tomás muestra despues el método de apreciacion que se debe seguir relativamente á las afirmaciones de la filosofía pagana; pues enseñando por una parte que

la filosofía cristiana debe aprovecharse de las verdades contenidas en la filosofía pagana, combate por otra sus grandes errores; hace servir las elevadas especulaciones de los gentiles y especialmente de Aristóteles á los progresos de la ciencia, pero señalando al propio tiempo los peligros de muchas de sus doctrinas é impugnando sus errores; reduce al silencio á los que anteponian los raciocinios de Aristóteles y de cualquier filósofo á la palabra de Dios; ataca por su base al naciente Racionalismo, y le combate sobre todo bajo su forma panteista. Reconociendo sin duda que el Panteismo es la forma mas peligrosa del Racionalismo que combatia, pone de manifiesto sus errores y sus tendencias; en casi todos sus escritos le ataca lo mismo en sus principios que en sus aplicaciones, en sus consecuencias y en todas sus manifestaciones.

Tal fué la obra de este hombre extraordinario en el siglo XIII. Deteniendo con su pluma y con la magia de su nombre y de su genio el movimiento del Racionalismo, señaló á la ciencia el camino que debia seguir para hacerse digna de tal nombre y evitar los escollos que debia encontrar á su paso. Si la filosofía ha venido á estrellarse contra estos escollos, y si no ha llegado á hacerse digna de tal nombre, no ha sido ciertamente culpa de santo Tomás.

Veamos ahora si la influencia de Descartes en la segunda época, ha sido tan beneficiosa para la sana filosofía y para la Religion, ó si por el contrario en vez de detener el movimiento devastador del Racionalismo, ha contribuido con su método y con sus doctrinas á la propagacion y desarrollo asombroso de

este error capital con todas sus funestas consecuencias y sus dos grandes manifestaciones el Materialismo y el Panteismo en las naciones modernas. Escuchemos por de pronto la palabra de un hombre á quien sus profundas y concienzudas indagaciones sobre el origen y progresos del mal que trabaja las sociedades modernas de algunos siglos á esta parte, conceden el derecho de hablar sobre estas materias. Hé aquí el juicio razonado que el abate Gaume emite acerca de Descartes bajo el punto de vista del Racionalismo. (1)

«No acabariamos nuestra tarea si hubiesemos de recorrer todos los racionalistas que pulularon en Francia desde la época del Renacimiento hasta fines del siglo de Luis XIV. Citemos sin embargo al primero que formalizó entre nosotros de una manera terminante la filosofía de la duda, y erigió en sistema la libertad de pensamiento, es decir, á Descartes. Sin que tengamos que penetrar sus intenciones ni reproducir la esposicion tantas veces hecha de su método filosófico, basta para calificar á Descartes, recordar que su sistema fue censurado por la Sorbona, proscrito por los mismos protestantes y condenado por la Santa Sede; que formó á Espinosa, geómetra del escepticismo y del ateismo, segun espresion de Bayle, que fué acusado, á consecuencia de la censura que se hizo de su filosofía, de haber tomado la mayor parte de sus principios de la obra escéptica de Jordano Bruno, y que fue ensalzado por los libres pensadores como padre del Racionalismo proclamado por él.

En pos del canciller Bacon, asienta d' Alambert,

(1) La Revoluc. Tom. 4.º pag. 333 y sigs.

vino el ilustre Descartes. Este hombre singular tenia todo lo necesario para cambiar la faz de la filosofía. El supo y se atrevió á enseñar á los buenos talentos á sacudir el yugo de la escolástica, de la opinion, de la autoridad, en una palabra, de las preocupaciones y de la barbarie; y por medio de esta rebelion cuyos frutos recogemos hoy, prestó á la filosofía un servicio mas esencial tal vez, que todos los que debe á todos sus ilustres predecesores. Puede Descartes ser considerado como un gefe de conjurados, que tuvo valor para levantarse el primero contra un poder arbitrario y despótico, y que preparando una revolucion brillante, echó los cimientos de un gobierno mas justo y feliz que él pudo ver establecido.

No es menos esplícito Condorcet: El depósito, dice, de los antiguos conocimientos, conservado en los libros griegos, que los literatos espulsados de Constantinopla dieron á conocer en Italia, avivó alli la aficion á las ciencias. Descartes con un genio mas vasto y atrevido, vino á dar la última mano á la revolucion: rompió todas las cadenas con que la opinion habia cargado el entendimiento humano, y aplicando á la vez á todos los objetos del dominio de nuestra inteligencia su filosofía audaz, aseguró para siempre á la razon sus derechos é independencia.

Descartes, continúan los racionalistas de nuestros dias, innovador atrevido y genio de poder singular, se complacia en formar sus ideas y en confiarse á sus íntimos sentimientos, y mal podia por lo tanto dejar de conocer la autoridad de la razon individual y el derecho de examinar y juzgar todo género de doctrina. La gloria de Descartes consiste en haber proclamado

y practicado estos principios, y en haber sido el autor de la forma intelectual que dió su fruto en los siglos XVII y XVIII, y que hoy mas que nunca ejerce su influencia en el mundo filosófico. Hoy en efecto, gracias á Descartes, todos somos protestantes en filosofía, asi como todos, gracias á Lutero, somos protestantes en Religion.

Á estos testimonios, que sería facil multiplicar, contentémonos con agregar el de la revolucion francesa. Cuando al dar á conocer al mundo su genealogía buscó sus abuelos para glorificarlos como hija agradecida, tuvo cuidado de no olvidar á Descartes, y algunos dias antes de colocar la Razon sobre los altares de la Francia regeneradora, decretó la apoteosis del filósofo moderno, considerado por ella como el mejor apóstol de la diosa. El siguiente documento, poco conocido, servirá para edificacion de los *filósofos católicos* que se obstinan en defender el Racionalismo ó el semiracionalismo cartesiano.» El escritor pone á continuacion el decreto literal de la Convencion Nacional, relativo á los honores que debian tributarse á Descartes.

Si el árbol se conoce por sus frutos, y si la confesion del enemigo puede legitimar una deduccion, tenemos derecho para inferir que no puede ponerse en duda la funesta influencia que Descartes viene ejerciendo en los estravios de la filosofía moderna y en la escuela racionalista. Lo que Gaume ha hecho en órden á d'Alambert, Coudorcet y los redactores del Globo, sería facil ampliarlo á casi todos los partidarios del Racionalismo; pues apenas se encontrará uno que no haya prodigado elogios á Descartes por haber separado la filosofía de la Religion, por haber establecido

la independencia de la razon humana, y por haber roto la cadena de la tradicion científica y religiosa, que despues de haber creado la filosofía cristiana, la habia desarrollado y ennoblecido de una manera tan admirable en san Agustin y santo Tomás, genios sublimes y poderosos, que á la sombra de esa tradicion, habian elevado la filosofía á una altura á la cual jamás pudieron llegar ni aproximarse siquiera los dos mas grandes genios de la antigüedad, Platon y Aristóteles, en sus mas elevadas concepciones filosóficas. Descartes con su arrogante y antireligiosa pretension de fundar la ciencia sobre la razon escluyendo la religion, y queriendo prescindir del elemento tradicional, debia abrir necesariamente y abrió en efecto la puerta al Racionalismo. De aquí los elogios de que ha sido objeto por parte de la filosofía del siglo pasado, y de aquí tambien la preconizacion continua de su método filosófico por el gefe del Eclecticismo de nuestro siglo, que, como es bien sabido, no es mas que una manifestacion del Panteismo y una fase del Racionalismo.

Antes de descender á calificar las doctrinas de Descartes en si mismas y en sus relaciones con los sistemas filosóficos que las siguieron, permitáseme hacer una observacion importante. Existen no pocos escritores que al hablar de la revolucion operada en la filosofía despues de Descartes, atribuyen á este filósofo una influencia preponderante y casi esclusiva sobre la determinacion de este fenómeno. Para estos escritores, Descartes es un genio eminentemente creador, un genio dotado de fuerza prodigiosa capaz de conmover toda la Europa, un genio en fin á cuya fuerza de voluntad, á cuya vasta inteligencia y á cuya profun-

didad y estension de miras, es debida unicamente la aparicion de la filosofía moderna con su cien veces preconizada libertad de pensamiento: en una palabra, para estos críticos, la nueva senda en que entró la filosofía, fue obra esclusiva del genio y de las brillantes cualidades de Descartes.

¿Es cierto sin embargo que Descartes es el fundador de ese nuevo método filosófico que tiende á separar de la filosofía toda autoridad? ¿Se debe á su sola influencia y á sus concepciones la negacion de la tradicion científica, el desprecio de la filosofía escolástica y el método semiracionalista que se desarrolló en las naciones de Europa de algunos siglos á esta parte? Creo que ningun filósofo cristiano debe envidiar esta gloria á Descartes, aun en la hipótesis de que se le pudiera atribuir con justicia; empero la verdad histórica y la observacion concienzuda de los hechos. están muy lejos de confirmarle estos títulos de su pretendida gloria. Supongamos por un momento que Descartes en vez de aparecer y publicar sus obras á principios del siglo XVII, las hubiera publicado dos siglos antes ¿hubierase verificado en este caso la revolucion filosófica que tuvo lugar en su época? Por lo que á mi hace, no temo afirmar que no; que sus escritos no hubieran llamado la atencion sino por sus tendencias peligrosas, y que su nombre hubiera recibido entre las medianías el lugar que le pertenecia. Si Descartes adquirió tan inmerecida celebridad, no fue por su influencia personal en el cartesianismo, ni por las cualidades de su genio, ni por el mérito de sus escritos. Las circunstancias particulares de la época, las condiciones del todo nuevas en que habian entrado las

naciones europeas, y mas que todo la favorable disposicion de los espíritus relativamente al fenómeno que nos ocupa, fueron incontestablemente causas de influencia mas poderosas que los esfuerzos de Descartes.

Si se recuerda que el celebrado Renacimiento habia arrojado en medio de la Europa los textos y obras originales de la filosofía griega, y que por este hecho habia despertado en las inteligencias una exagerada predileccion por las especulaciones de la filosofía pagana, y acostumbrado insensiblemente á la razon á prescindir de la doctrina revelada, única que puede contenerla en sus naturales límites é impedir los extravios de su orgullosa confianza en si misma: Si se reflexiona que segun la sagaz observacion del inmortal autor del *Protestantismo*, «tal es el estado de las sociedades modernas de tres siglos á esta parte, que todos los hechos que en ellas se verifiquen han de tomar un carácter de universalidad y por tanto de gravedad, que los han de distinguir de los mismos hechos, verificados empero en otras épocas en que era diferente el estado de las sociedades:» Si se tiene en cuenta la rápida é irresistible comunicacion de ideas, de pensamientos y hasta de costumbres é instituciones que se verificaba á la sazon entre las diferentes naciones de la Europa, asi como la propagacion y refluencia recíproca de esas ideas, pensamientos y costumbres de unos pueblos sobre otros, merced al poder mágico de la imprenta, invencion prodigiosa del espíritu humano para servir de lazo universal á las inteligencias; si se tiene en cuenta, repito, todo esto, no será difícil reconocer que es preciso cercenar mucho de la gloria que se ha atribuido á Descartes por los que le han consi-

derado y consideran aun como el fundador de la filosofía moderna y como la causa eficiente de la revolucion operada en su siglo.

Añádase ahora á lo espuesto la profunda impresion producida en los espíritus por la aparicion reciente del Protestantismo, con sus doctrinas disolventes y eminentemente racionalistas, con sus violentos ataques á la autoridad religiosa, con sus principios del *libre exámen*, con sus inmediatas y radicales tendencias al Racionalismo, sus predicaciones, sus trastornos religiosos y políticos; y se verá surgir de su seno el método semiracionalista de Descartes, como la consecuencia del principio, y como el arbol de su semilla. La aparicion y desarrollo del cartesianismo tienen una razon de ser análoga á la señalada con acierto tan profundamente filosófico por el grande publicista español antes citado respecto del Protestantismo. Como este, el cartesianismo tomó consistencia y proporciones inesperadas, mas bien por la disposicion de los espíritus y por las condiciones de los tiempos y sociedades en que apareció, que por las cualidades particulares ó influencia personal del hombre apellidado por espíritus superficiales, padre de un sistema al cual apenas hizo otra cosa que darle un nombre; porque el cartesianismo en cuanto expresa la revolucion filosófica que hizo entrar á la filosofía en una nueva senda, falseando su direccion y rompiendo la cadena de la tradicion científica y religiosa de la filosofía cristiana, se hallaba inoculado en el corazon de los pueblos como un gérmen maligno desde la aparicion y propagacion de las doctrinas protestantes. El cartesianismo hubiera aparecido sin Descartes lo mismo que con él, ó mejor di-

cho, habia aparecido ya, porque se encontraba en el fondo de todos aquellos espíritus que se hallaban en comunicacion mas ó menos directa y pronunciada con el Protestantismo, y simpatizaban con sus doctrinas.

Descartes pues no hizo otra cosa que plagiar el pensamiento de Lutero, trasladando al órden filosófico lo que aquel habia hecho en el órden religioso; porque los hombres verdaderamente pensadores y los filósofos verdaderamente cristianos, saben muy bien, que el cartesianismo, expresion de la filosofía moderna, es la aplicacion del Protestantismo á la filosofía.

Y no se infiera de lo que dejamos consignado, que Descartes no es responsable de ninguna manera de los errores y estravíos á que ha conducido la revolucion filosófica operada en su nombre. Descartes es tanto mas digno de censura, cuanto que debiendo conocer la funesta disposicion de los espíritus y los peligros del Racionalismo que amenazaban á la Religion y á la filosofía cristiana, en vez de dedicar sus esfuerzos y el prestigio de su nombre á contener y conjurar estos peligros, aumentó su gravedad y trascendencia por medio de sus doctrinas radicalmente racionalistas.

Y aqui es donde resalta mas la diferencia capital de genio y de miras entre santo Tomás y el filósofo francés. El primero al ver al Racionalismo próximo á extenderse por la Europa como un torrente devastador combatiendo la Religion, aniquilando la ciencia y falseando la direccion de la filosofía, convierte contra él todas sus fuerzas, y persiguiéndole sin descanso, restablece la unidad armónica de la ciencia y de la Religion, domina aquel movimiento peligroso de los espíritus y encarrila las inteligencias señalándoles con el

dedo el camino de la ciencia y del verdadero saber. El segundo ve tambien al Racionalismo próximo á hacer terrible esplosion, halla á su paso sobre la tierra un volcan que amenaza rebentar en cien bocas; y en vez de combatir aquel sistema de funestas consecuencias, le comunica vigoroso impulso con sus doctrinas, y aplica la mecha encendida al depósito volcánico próximo á inflamarse. Asi, y solamente asi puede concebirse la funesta celebridad que ese hombre ha llegado á adquirir; porque sin necesidad de admitir con algunos que no era mas que un filósofo vulgar, no se puede menos de confesar que se han exagerado por sus admiradores las brillantes cualidades y el poder de su genio. Sus pensamientos extravagantes, sus opiniones contrarias al sentido comun, sus reminiscencias plagiarias, la vanidad y arrogancia que resaltan en muchos lugares de sus escritos y las frecuentes cotradicciones en que incurre, son pruebas demasiado evidentes de la inferioridad relativa de su genio científico, que jamás permitirán que sea colocado con justicia entre los grandes filósofos de la humanidad. Y esto limitándonos al poder intrinseco de sus fuerzas; prescindiendo de la bajeza y mezquindad de miras que descubren en él algunos escritores, que le suponen arrastrado de la pueril vanidad de presentarse en el mundo con una celebridad siquiera sea funesta, al desenvolver los principios del Racionalismo moderno con todos sus grandes errores.

CAPÍTULO ONCE.



Continuacion del mismo asunto.

Si existe alguna cosa característica en la filosofía de Descartes, es por una parte su doctrina sobre la importancia de los hechos de conciencia, sobre los cuales pretende basar toda la filosofía, y por otra su método filosófico, ó sea la celebrada duda metódica. No entra en mi ánimo examinar al presente la solidez de semejante doctrina considerada en si misma, y sí unicamente el hacer algunas indicaciones sobre las tendencias entrañadas en ella con relacion á las principales manifestaciones del Racionalismo moderno. La exageracion del psicologismo, es la consecuencia inmediata, ó mejor dicho, la expresion del pensamiento de Descartes cuando presenta como base fundamental

de la filosofía el famoso *cogito ergo sum*. Ahora bien; el psicologismo exagerado conduce facilmente al Sensismo y al Escepticismo. La enunciacion, *yo pienso,* es la enunciacion de un fenómeno de la sensibilidad interna, no de otra manera que si se dice *yo veo,* habrá la enunciacion de un fenómeno de la sensibilidad externa. El que dice *yo pienso,* es como si dijera, *yo siento mi pensamiento,* y bajo este concepto es incontestable que el axioma de Descartes se reduce á la enunciacion de un fenómeno sensible; puesto que espresa el sentimiento de una accion, ó como si dijeramos su esperiencia sensible.

Y ¿no vemos al mismo Descartes tender á confundir é identificar el pensamiento con la sensacion? «Sentir no es otra cosa que *pensar*,» nos dice. (1) «Por la palabra pensar, añade, entiendo lo que se hace dentro de nosotros.... Por eso es que no solamente el entender, querer, imaginar, sino tambien *el sentir, es lo mismo que pensar*.» (2) No solamente las meditaciones y voliciones, sino hasta las funciones de ver, de oir, de determinarse á un movimiento mas bien que á otro etc. en cuanto depende del alma, son pensamientos.» (3)

Por otra parte, aun cuando se considere el axioma de Descartes como la expresion de un hecho intelectual, nunca se podrá negar que es un hecho singular y puramente subjetivo para el filósofo francés. Luego afirmando este, que la percepcion del citado fenómeno, tiene razon de primera verdad, que es la base de toda la filosofía y el principio que encierra en su seno todas

---

(1) Obr. T. 1. pag. 255.
(2) Ibid. T. 2.° pag. 67.
(3) Ibid. T. 7.° pag. 392.

las verdades, es inevitable el Escepticismo objetivo; porque si la filosofía toda es el desenvolvimiento y la aplicacion de un hecho de conciencia singular, hasta el punto de que la demostracion misma de la existencia de Dios deba salir tambien de este principio, y si toda verdad científica ha de apoyarse en un fenómeno subjetivo del sentido íntimo, es facil inferir, que todos nuestros conocimientos y toda la ciencia filosófica se reduce á simples modificaciones del espíritu y á una serie de fenómenos subjetivos sin valor alguno objetivo. Hume al establecer su Escepticismo, no hizo mas que aplicar y desenvolver el principio sentado por Descartes, asi como Locke, Condillac, Laromiguiere y demas partidarios del Sensismo, solo han necesitado avanzar un paso para llegar á su sistema, sustituyendo al hecho de sentido íntimo, un fenómeno de sensibilidad interna ó externa. Asi es como el gran principio del filósofo francés, del cual pretende sacar toda la ciencia filosófica, conduce por una parte al Sensismo y por otra al Escepticismo ideal.

Si se añade ahora que el Idealismo trascendental de Kant y el Panteismo subjetivo de Fichte, se refieren tambien evidentemente al mismo principio por el intermedio de Hume, habremos de confesar, que ese principio predicado por Descartes y sus secuaces como la verdad primera de la ciencia y como el gérmen fecundo de la filosofía, solo tiene la fecundidad del error y del mal.

Si la exageracion del psicologismo encerrado en el axioma fundamental de Descartes abre la puerta al Sensismo, al Escepticismo y al Panteismo ideal, no son menores los inconvenientes á que conduce la

segunda base que caracteriza la filosofía cartesiana. La pretension de basar la certeza de las verdades filosóficas sobre la duda universal, envuelve un procedimiento radicalmente vicioso y contrario al sentido comun. No discutiré ahora si la duda del filósofo francés en órden á los primeros principios y á los verdades morales y religiosas, era ó no una duda efectiva; bien que la existencia sola de controversia sobre este punto, indica que al menos no supo prescribir á la duda metódica sus límites naturales y necesarios, ni definir con claridad y precision su naturaleza.

En todo caso, por el hecho mismo de dar ocasion á semejante controversia y pretender establecer la filosofía sobre la duda universal, ya sea esta hipotética, ó efectiva y absoluta, mina por su base la filosofía y le imprime tendencias marcadamente racionalistas y escépticas. El que destruye todo el edificio tradicional é histórico del saber humano; el que prescinde de las verdades de tradicion científica, de moral y de religion, para levantar de nuevo el grande edificio con el auxilio solo de la razon pura, apoyada unicamente sobre un fenómeno singular, sobre un hecho subjetivo, está muy cerca del Racionalismo y mas todavia del Escepticismo ideal. ¿Que otra cosa es el Racionalismo, sino la pretension de constituir la ciencia y fundar el saber humano, sobre la base de la razon, prescindiendo de todo elemento tradicional y religioso? ¿Y que es la duda metódica del cartesianismo, sino la formacion de toda la ciencia filosófica sobre la base esclusiva de la razon humana, y lo que es mas aun, no de la razon en si misma y en toda la estension de su fuerza, sino de la razon individual aplicada á un hecho singular, á una

verdad contingente y de sentido íntimo, á un fenómeno subjetivo? Si no hay aqui una tendencia inevitable al Racionalismo; si no se encuentra aqui el fondo y la esencia misma del Racionalismo, es preciso negar la idea y la existencia de este sistema en el mundo.

¿Quien es capaz de concebir por otra parte, que la filosofía toda y la certeza inconmutable de sus verdades, no tienen mas fundamento, ni otro principio que la duda universal? Tanto valdria decir, que la solidez del edificio depende de su construccion sobre arena ó sobre agua; que la nada puede producir la realidad, y la negacion el ser. El que parte de la duda solo puede llegar á la duda; porque en el órden científico la cúspide de la pirámide debe corresponder á su base; y la deduccion debe estar en relacion necesaria con el principio. Que la razon una vez puesta en posesion de las primeras verdades ontológicas, apoyada sobre algunas verdades religiosas y morales, pueda constituir sobre esta base el edificio de la ciencia por medio de la comparacion de unas verdades con otras, ó por medio de la reflexion sobre la relacion y enlace de las verdades primeras con las segundas ó de deduccion, y por medio del exámen y combinacion de las verdades universales con las particulares, con los hechos de conciencia y con los fenómenos contingentes, se comprende sin dificultad; porque se comprende el movimiento natural de la razon, que teniendo un punto de apoyo y una base tan anchurosa y sólida como exigen la estension y naturaleza del edificio, crea y desenvuelve la ciencia contenida en gérmen y como complicada en sus principios. Empero la duda universal no contiene gérmen alguno po-

sitivo que la razon pueda trasformar en ciencia; la duda universal envuelve el nulismo científico; porque la razon no puede apoyarse sobre la nada, ni sacar la ciencia del fondo de la privacion absoluta. Hé aquí pues como la duda metódica de Descartes, no reconociendo mas certeza, ni mas verdad originaria, que la existencia de nuestro pensamiento individual, ó sea una modificacion subjetiva de nuestro espíritu, establece á un mismo tiempo el Racionalismo y el Escepticismo casi universal, reduce la filosofía á una psicología incompleta y radicalmente viciosa, separándola de sus íntimas y necesarias relaciones con la ontología, la teodicea y la moral, y conduce á la negacion absoluta de la ciencia en el órden ontológico, en el moral y en el religioso.

Tales son los grandes servicios prestados á la filosofía cristiana por el fundador de la moderna filosofía, por Descartes, preconizado por *filósofos católicos* como el genio creador de todas las ciencias filosóficas, que enseñó á los hombres á pensar, y que debe ser apellidado el padre de la filosofía moderna, envilecida y como saturada constantemente de groseros errores, y que pasando sin cesar del Sensismo al Escepticismo é Idealismo, y de estos al Panteismo, no ha hecho otra cosa que tomar las diferentes formas del Racionalismo, presentándose sucesivamente bajo sus variadas fases y multiples manifestaciones. Y nótese de paso, que al emitir las observaciones que anteceden, ni siquiera hemos mencionado el panteismo de Spinosa, resultado casi inmediato de la filosofía cartesiana, asi como tampoco hemos hecho mérito del círculo vicioso en que incurre el filósofo francés, estableciendo por una parte

que el conocimiento del propio pensamiento constituye la verdad primera y la base de toda certeza científica, y afirmando despues que toda verdad y toda certeza dependen de la esencia divina y de su veracidad. La aplicacion de esta doctrina al conocimiento de la realidad objetiva del mundo, le pone de nuevo en contacto inmediato con el Panteismo y el Idealismo, hasta el punto de que la *Enciclopedia del siglo XIX*, á pesar de juzgarle bajo un punto de vista demasiado favorable, y del mérito filosófico que indebidamente atribuye á Descartes, no puede menos de decir: (1) «En su historia de la conciencia humana, hubiera debido á nuestro juicio colocar en la misma línea, la existencia de Dios y la conviccion sobre la existencia del mundo esterior; porque segun él, no se deberia creer la existencia del mundo sino ulteriormente y en fuerza de un raciocinio bastante complicado, cuya base es la veracidad de Dios. Una vez mal establecida y probada por Descartes la existencia del mundo, despues de la existencia del alma y de Dios, quedó abierta la puerta al Idealismo, lo cual dió lugar al sistema de los dos grandes discípulos de Descartes, Spinosa y Malebranche, para los cuales Dios lo es todo y el mundo muy poca cosa.»

El juicio que acabo de emitir sobre las tendencias peligrosas y el mérito científico de la filosofía de Descartes, se halla en completa consonancia con el de un hombre á quien no se tachará ciertamente de demasiado afecto á la filosofía escolástica, toda vez que se esfuerza en poner de manifiesto sus defectos, acaso hasta con exageracion, y á quien tampoco se puede

(1) Tom. 10. Art. *Descartes*.

negar el derecho de hablar con competencia sobre este punto. Solo el que no haya leido los escritos filosóficos del abate Gioberti, podrá no reconocer en él un pensador de penetracion nada comun y un hombre que poseia un conocimiento profundo de la historia y tendencias de la ciencia filosófica en todas sus épocas y manifestaciones. Hé aquí algunos de sus pasages. (1)

«Si Locke y Condillac mismo no supieron reconocer el escepticismo contenido en la doctrina de Descartes, se mostraron sin embargo mas prudentes que él, repudiando ese atrevido racionalismo que el filósofo francés había edificado en el ayre; y si no manifestaron bastante sagacidad, á lo menos dieron pruebas de juicio. La filosofía del siglo XVIII encerrándose toda entera en el círculo de los conocimientos pertenecientes al dominio de los sentidos y concretándose al estudio del hombre, de la sociedad y de la naturaleza, segun la comprension subjetiva que se puede obtener de estas cosas, sin inquietarse acerca de su naturaleza objetiva, fue la continuacion legítima del cartesianismo: digo legítima, en la suposicion de que se quiera evitar enteramente la duda absoluta; porque el sistema de Descartes tomado en un sentido riguroso, excluye todo saber. Mas si se establece esta contradiccion inevitable, el axioma de Descartes que toma su punto de partida del pensamiento, no como intuicion objetiva, sino como modificacion subjetiva, en otros términos, el sentimiento, no podia producir otros resultados que la ciencia hipotética de

(1) Introduc. al estudio de la Filosof. Cap. 1.º pag. 12.

las cosas sensibles, en la cual consiste propiamente toda la doctrina del siglo XVIII.

Entre los antiguos cartesianos de profesion, Nicolás Malebranche es el único filósofo ilustre del cual puede gloriarse la escuela francesa. En él se reconocen como dos hombres distintos y contrarios, el imitador y el autor, el discípulo y el maestro, el sectario de Descartes y el pensador independiente de las opiniones de sus contemporáneos. . . . . Que si alguna vez toma partido por Descartes, bien lejos de merecer alabanzas por ello, merece por el contrario censura; y aquellos de sus errores que provocaron la justa reprobacion de la censura romana, de Arnauld y de Bossuet, proceden á lo menos indirectamente de los principios viciosos de ese mismo Descartes y revelan la ligereza propia de este último filósofo. Pero fuera de estos accesorios, Malebranche no es cartesiano; á menos que al designar un hombre por la denominacion de una secta, se quiera inferir de esto que existe entre aquel y esta, no un parentesco interno y real, sino una simple relacion histórica. Las causas ocasionales de un sistema son distintas de las causas eficientes; y si como se cuenta, un tratado de Descartes reveló á Malebranche su vocacion por la filosofía, cualquiera otro libro sobre una materia especulativa, hubiera podido dispertar su genio y producir el mismo efecto. Nada diré de Arnauld, de Nicole, de Bossuet, ni de Fenelon, ya porque no fueron filósofos de profesion, ya tambien porque no abrazaron mas que una parte de los dogmas cartesianos, ya porque su filosofía no solo es estraña sino opuesta á los principios propios de Descartes, y porque mas bien

condenaron expresamente estos principios, permaneciendo fieles al genio y á los preceptos de la antigua ciencia.»

Estas juiciosas reflexiones de Gioberti, pueden servir para reducir á su justo valor los exagerados elogios que el abate Maret tributa á su compatriota, y la inexactitud de sus apreciaciones al hacer refluir sobre él todo el mérito de algunos de los buenos filósofos del siglo XVII. «Descartes, dice, (1) es el padre de la filosofía moderna. Nuestro gran siglo filosófico, el XVII, ha salido de él. La influencia de Descartes no se limitó á nuestra patria; se estendió á toda la Europa. La Francia, infiel un momento á Descartes, descarriada un momento en pos de Locke y Condillac, volvió á doctrinas mas conformes á la lucidez y fuerza de su genio filosófico, y una escuela la mas numerosa y la mas brillante, se declara hija y heredera de Descartes. Con el espíritu de su padre ha podido combatir los peligros de ciertas importaciones estrangeras. . . . . Sería mas estraño aun, que de un método tan peligroso hubiera salido esa grande filosofía tan elevada, tan seria, tan moral del siglo XVII; esa filosofía que se mostró tan francamente aliada con el cristianismo, tan llena de la fé cristiana, del espíritu y del sentimiento cristianos. Si, todos esos filósofos del gran siglo que se refieren á Descartes, ó como sus discípulos directos, ó como sujetos de un modo notable á su influencia; todos esos grandes hombres, Malebranche, Arnauld, Pascal, Nicole, Huet, Bourdalue, Bossuet, Fenelon, Leibnitz, Domat, d'Aguesceau, eran cris-

(1) Filos. y Relig. Lecc. 6.ª

tianos que sabian perfectamente conciliar la filosofía con la Religion.»

Pasemos por alto esa inconveniente enumeracion de nombres: cuando en vez de pruebas y convicciones, se considera conveniente excitar la admiracion y apartar la atencion del fondo del objeto, es preciso deslumbrar á los lectores amontonando nombres ilustres y mirados con predileccion patria, siquiera muchos de ellos sean casi completamente estraños al objeto. Olvidando tambien por el momento la idea ciertamente peregrina, de contar entre los discípulos de Descartes á Arnauld, Huet y Leibnitz, que con tanta energia como verdad señalaron sus peligros y combatieron sus errores, baste recordar que los principales y verdaderos filósofos entre los citados, solo tuvieron de Descartes el nombre; pues á parte de las tendencias idealistas de Malebranche y Fenelon, del ocasionalismo del primero y de algunos otros errores que concedemos de buen grado á la influencia de Descartes y de su doctrina sobre aquellos escritores, hallamos que el fondo de su filosofía se halla en completa oposicion con el método y doctrinas racionalistas del filósofo francés. Facil nos sería probar que los trabajos filosóficos de Fenelon, lo mismo que la lógica de Bossuet, se hallan calcadas sobre la filosofía anterior á Descartes, y son espresion fiel de la doctrina de san Agustin y de santo Tomás.

Por lo demas, es á todas luces evidente que el abate Maret ha cambiado los papeles, al indicar las relaciones de filiacion que existir pueden entre la escuela filosófica del siglo XVII, en sus principales representantes, y la escuela sensualista del siguiente siglo, representada por Locke, Condillac y los materialistas

todos del mismo siglo. Si con la imparcialidad debida hubiera reflexionado sobre esta materia, el ilustre decano de la Facultad de teología, hubiera reconocido sin duda, que el Sensismo del siglo XVIII es una consecuencia legítima é inmediata de los principios de Descartes, al paso que la filosofía católica del siglo anterior apenas tenia de él mas que el nombre. Si hubiera examinado á fondo la cuestion, tal vez hubiera descubierto que los nombres de Locke y Condillac, lo mismo que los de Hume, Kant y Fichte, tienen relaciones de afinidad mas íntima con Descartes y sus principios filosóficos, que Arnauld, Huet, Bossuet, Fenelon y Leibnitz.

Por lo que toca á la fuerza y aptitud de la filosofía de Descartes para combatir los peligros *de ciertas importaciones estrangeras,* me contentaré con hacer notar, suponiendo que el autor quiere indicar aqui la introduccion en Francia del panteismo germánico, que esta introduccion ha tenido lugar á la sombra y bajo el prestigio de un nombre, á quien nada debe por cierto la filosofía católica, es decir, bajo la influencia y constantes esfuerzos de Mr. Cousin, constante panegirista de Descartes y de su método filosófico. Algo estraño sería por cierto, que el espíritu de la filosofía cartesiana, fuera el mas á propósito para combatir esas inovaciones estrangeras introducidas en Francia por un hombre que se gloria de seguir constantemente el método filosófico de Descartes, apellidado por él, «el solo método moderno legítimo,» del cual no puede prescindir la filosofía moderna, «sin renunciarse á si misma.»

Hé aquí ahora el juicio del antes citado Gioberti relativamente al método y á las vanas pretensiones de

Descartes. (1) «El sello especial del cartesianismo es la ligereza. El padre de la filosofía moderna era un presagio de lo que sería su posteridad; solamente que en este caso no tuvo razon Horacio, y los hijos han sido mejores en gran parte y mas consecuentes que su padre. El método y la doctrina son igualmente frivolos. El método consiste en la duda absoluta; el genio profundo de Descartes cree poder dudar de todo, y ni siquiera le viene al pensamiento que esta loca empresa es repugnante en si misma é imposible de realizar.......

(2) «Se comprende, como un espíritu elevado, pero ilusionado y estraviado, puede hacerse escéptico por desesperacion, como otros se suicidan por un motivo análogo, y el escepticismo puede llamarse verdaderamente el suicidio del entendimiento. Descartes empero nos ofrece el ejemplo único de un hombre que se hace escéptico absoluto por convertirse en dogmático, y que de la duda universal quiere hacer salir la filosofía toda en cuerpo y alma, y con ella todos los conocimientos humanos. Ahora bien: el escepticismo que como término es una locura ingeniosa, es una locura absurda y ridícula como medio dogmático; y si se quiere hacer á Descartes menos culpable que los pirrónicos y antiguos escépticos, no se puede salvar su inocencia, sino á condicion de rehusarle el buen sentido natural y hasta vulgar, que poseen todos los hombres.

Descartes duda de todo para poder crear la filosofía. El fin es escelente, pues que si la filosofía es una bella cosa, es honroso y muy bello constituirse su

(1) *Ibid.* T. 2.º Cap. 3.º pag. 67 y 68.
(2) *Ibid.* pag. 69.

autor. Empero para pretender plausiblemente crear un objeto cualquiera, es preciso que tal objeto no exista en el mundo, ó que pertenezca á la clase de aquellos que se pueden multiplicar. Miguel Angel puede ejercer la escultura despues de Fidias; porque puede muy bien haber muchas estatuas y los aspectos imitables de lo bello son diversos, por mas que lo bello sea único. Mas la filosofía es una como la verdad, y aunque las fases multiples de esta y la variedad de sus aplicaciones dan lugar á diferentes sistemas, ó mejor dicho, á diversas partes de un solo sistema, y abren vasto campo al espíritu humano, no pueden sin embargo ofrecernos muchas filosofías, y cuando se tiene ya una aunque sea imperfecta, es absurdo é insostenible, el querer crear otra completamente nueva.

Luego será preciso suponer que en la época de Descartes, no existia de esta ciencia mas que el nombre y aquella vaga idea que se tiene ordinariamente de cosas desconocidas. Sin embargo, Platon, Aristóteles, san Agustin, san Buenaventura, santo Tomás, para no hacer mencion mas que de los nombres mas ilustres, habian vivido sobre nuestro globo y habian creido filosofar. Sus obras, fruto de grandes é incalculables trabajos, circulaban por la Europa, y Descartes podia facilmente leerlas y estudiarlas; pero lejos de esto, las lee parcialmente, y las plagia segun la ocasion, sin citarlas y hasta sin entenderlas. A un genio extraordinario juntaban estos grandes hombres las ventajas de una vida empleada en el estudio, meditaciones asiduas y un crédito universal: venerados por sus contemporáneos como maestros de la ciencia, lo eran mas aun por su posteridad. ¿Como pues Descartes

podia intentar el crear una filosofía? Si esta ciencia se hallaba en los escritos de esos genios sublimes y de sus discípulos, era ridículo pretender hacerse su autor. Si se hallaba allí, pero imperfecta y mezclada con errores como todas las cosas humanas; debia ser corregida, purificada, aumentada y perfeccionada; y aunque nadie debia aventurarse en esta difícil empresa, sin sentir dentro de sí la fuerza necesaria para llevarla á cabo con felicidad, el proyecto sin embargo sería bueno y razonable en sí mismo.»

En el designio de presentar á Descartes como padre de la filosofía moderna, el abate Maret antes citado, le levanta primero el pedestal diciendo: (1) «Una reforma científica y filosófica era urgente; las necesidades del espíritu humano lo exigian imperiosamente. Bacon levantó el estandarte de la reforma científica; Descartes, el de la reforma filosófica; uno y otro se levantaron contra la autoridad despótica del Aristóteles de la edad media y de la escolástica degenerada.»

Cualquiera creeria al leer este pasage, que antes de Bacon y de Descartes nadie habia pensado en sacudir la autoridad *despótica del Aristóteles de la edad media*, ni en corregir los defectos *de la escolástica degenerada*. Y sin embargo, preciso es tener un conocimiento muy superficial de la historia de la filosofía, para no saber que antes de Descartes y sin Descartes se habia trabajado mucho y con mas tino, no en destruir la *autoridad del Aristóteles de la edad media;* porque ese supuesto despotismo ya no existia en el siglo XVI, á no ser entre los partidarios del Renacimiento, nada

(1) Filosof. y Relig. Lecc. 6.ª

afectos por cierto á la filosofía de la edad media, sino en moderar sus excesos y reducirla á sus justos límites. Ahí están los grandes escritores católicos del siglo XVI; ahí está entre ellos Melchor Cano, que con la energía del genio y la prudencia del sabio, se esforzaba en señalar á la ciencia el camino que le convenia seguir en órden á esto: ahí está Durando de Saint-Pourzain, que siglos antes que Descartes y aun que Melchor Cano, habia combatido con una energía y libertad acaso exageradas, la autoridad excesiva del nombre y doctrinas de Aristóteles en las escuelas. Lo mismo puede decirse de los vicios mas ó menos notables en que habia vuelto á incurrir la Escolástica despues de la restauracion operada por santo Tomás. Todos esos defectos habian sido notados ya y reprobados por la teología y la filosofía católica, que seguia lentamente, pero con firmeza y constancia la obra de la restauracion científica en todos los ramos del saber, sin las exageraciones del Renacimiento, sin la desenfrenada libertad del Protestantismo, sin las temerarias pretensiones y virulentas declamaciones de Bacon, de Descartes y sus imitadores. Yo dudo mucho que la filosofía católica tenga nada que agradecer á Bacon y Descartes bajo este punto de vista; pues en vez de proseguir y cooperar á la obra de restauracion pacífica, pero segura, que se operaba á la sazon, la apartaron de su verdadero camino, y rompiendo violentamente la cadena de la tradicion científica y religiosa, base fundamental de la ciencia, impidieron su verdadero progreso y falsearon su direccion.

Que si prescindiendo de esta verdadera reforma y restauracion de la ciencia que venia operándose en el

seno de la Iglesia, y que como todas las grandes obras debia llegar á su madurez con el transcurso del tiempo, nos concretamos á la autoridad exagerada de Aristóteles y á los defectos en que recayera la Escolástica en los siglos XIV y XV, Descartes no tiene derecho alguno á ser considerado como principal, ni mucho menos como único autor relativamente á esto. Ramos en Francia, Sanchez en Portugal, Vives y Melchor Cano en España, Nizoli, Pratrici, Galileo, Telesio y Campanela en Italia, habian trabajado ó trabajaban sobre este punto de la reforma científica con un vigor superior en mucho al de Descartes, y lo que es mas notable, con una solidez de juicio y moderacion por parte de algunos de ellos, que estuvo muy lejos de emplear el filósofo francés. Si alguno tiene derecho á ser mirado como promovedor principal de la reforma filosófica, no es ciertamente Descartes, cuya celebridad en esta parte se reduce á haber llegado el último, sino Telesio, apellidado por el mismo Bacon, *novorum hominum primum*, y acaso mas que todos el célebre Campanela, en cuyos escritos á vuelta de sus errores y exageraciones, se halla iniciada una restauracion filosófica mas completa y al mismo tiempo mas fundamental y mas vasta que la de Descartes. Mas completa; porque la física de Campanela es infinitamente superior á la de Descartes, y porque con tanto valor y energía como Bacon, enseñó á aplicar á las ciencias físicas el método de induccion y de la experiencia: mas fundamental y mas vasta; porque Campanela hace reposar la ciencia sobre la naturaleza y la revelacion, mientras Descartes pretende levantar todos los conocimientos humanos sobre la estrecha base de un fenómeno subjetivo y de la duda universal. Campa-

nela quiere tambien levantar el edificio de la ciencia humana sobre la metafísica, que sino es la única, es cuando menos una de sus principales bases, mientras Descartes, pretende asentar este edificio sobre la base ruinosa y exclusiva de la psicología, esforzándose en deducir la enciclopedia toda de los conocimientos humanos de un hecho singular y de una modificacion psicológica.

«Por lo demas, concluirémos con el ilustre filósofo italiano antes citado, (1) cuando se considera toda la doctrina cartesiana, aun usando de mucha indulgencia y sin tener en cuenta la incoherencia de sus partes, no se la puede considerar sino como un bosquejo superficial. Despues de haber suprimido de una plumada toda la filosofía humana, pretende reconstruir en algunas páginas todo el mundo ideal y describir á fondo el universo.......... Cuando comparo las obras filosóficas de este escritor á los diálogos de Platon, la metafísica de Aristóteles, la Trinidad de san Agustin y á la Suma de santo Tomás de Aquino, no encuentro nada para poner en parangon con su arrogancia, sino es la ejemplar simplicidad de sus admiradores.

Descartes fue, lo repito, un gran matemático, pero un filósofo muy mediano. No entra en mi propósito al presente juzgarlo como físico; pero creo poder afirmar sin peligro de equivocarme, que sus *Principios* eran bajo muchos conceptos mas dignos de la época de Anaximandro, de Democrito y de Lucrecio, que del siglo de Galileo. Su atomismo revela una ciencia mucho mas grosera é imperfecta que la de Empedocles y Heraclito.

(1) Ibid. pag. 97 y 98.

Cuando dice: *Dadme la materia y el movimiento y formaré el mundo*; estas palabras que han sido calificadas de sublimes, me parecen expresar una jactancia digna de un Gradaso. Arquimedes habia dicho: *Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo:* esta es una palabra sublime verdaderamente; porque bajo una forma hiperbólica, expresa una verdad, es decir, la fuerza maravillosa de la palanca. Por el contrario, la expresion de Descartes es ridícula, porque es falsa. Dios mismo no hubiera podido hacer el mundo, si hubiera creado solamente los átomos y el movimiento, sin las fuerzas orgánicas é inorgánicas de la naturaleza.»

Como algunos pudieran tal vez creer que al revelar las tendencias panteistas, idealistas y sensualistas de la filosofía cartesiana, he recargado el cuadro y exagerado estos peligros y tendencias, voy á trascribir en apoyo y confirmacion de mis observaciones un pasage de Mr. Cousin, es decir, de un hombre en cuyos escritos se hallan á cada paso los mas grandes elogios de Descartes y su filosofía, constituyéndose en su panegirista constante, y á quien por otra parte nadie podrá negar un perfecto conocimiento del verdadero espíritu y tendencias de la filosofía cartesiana.

«La filosofía del siglo XVIII, dice este escritor, (1) es el desenvolvimiento del movimiento cartesiano en dos sistemas opuestos que el cartesianismo contenia en su seno, sin haberlos desarrollado en toda su magnitud. Era menester que estas potencias ocultas tomasen todo su incremento, para que fueran conocidas en lo que tenian y en lo que no tenian. De estos re-

(1) Curso de 1828 Lecc. 13.ª

sultó el idealismo de la escuela alemana, y el sensualismo ingles y francés.» (III)



LIBRO SEGUNDO.

ONTOLOGIA.

CAPÍTULO PRIMERO.

El ente en comun. sus definiciones y divisiones.

De dos causas opuestas puede proceder la dificultad de esplicar y definir una cosa. Procede unas veces, de la multiplicidad de conceptos y atributos contenidos en la naturaleza que se intenta definir, al paso que otras veces esta dificultad dimana de la misma simplicidad y universalidad que envuelve el objeto que se trata de esplicar. Pertenece á esta segunda

clase la idea del ente, si se atiende precisamente á lo que en sí contiene actualmente, ó lo que viene á ser lo mismo, si se considera al ente como un todo actual capaz de ser descompuesto por el entendimiento en dos ó mas conceptos; pues si se considera como todo potencial, en cuanto es una razon ó concepto universal que contiene debajo de si todos los entes particulares y que se puede enunciar de todos ellos, deja de ser una idea simple, pasando á formar un concepto el mas compuesto de todos, toda vez que bajo este respecto incluye implícitamente todos los seres particulares. Es evidente que á esta doble consideracion del ente debe corresponder un doble modo de conocimiento por parte del entendimiento; porque si este puede tener del ente considerado como todo actual una percepcion mas ó menos distinta y clara, esta percepcion no puede menos de ser confusa cuando su objeto es el ente como todo potencial; pues la distincion y claridad de percepcion de la razon de ente en este segundo sentido, importa necesariamente el conocimiento de todos los entes particulares contenidos implícitamente en la idea general del mismo.

Dejando á un lado por ahora este segundo modo de considerar al ente, y ateniéndonos simplemente á lo que en si encierra actualmente, es facil dar razon de la dificultad que se encuentra cuando se trata de esplicar y definir esta idea. En efecto; la idea del ente en comun pertenece á aquella clase de ideas que pueden llamarse primitivas; y que por su misma simplicidad no se prestan á ser propiamente definidas, por no poderse descomponer en partes, ni aun en conceptos adecuados para formar una verdadera de-

finicion. Por otra parte, la universalidad misma de esta idea es un obstáculo mas para su definicion; pues debiendo esta constar de términos que expresen conceptos de los cuales el uno no esté incluido en el otro, esto no puede verificarse con exactitud cuando se trata de definir el ente; porque ¿de que términos podremos valernos en los cuales no se halle incluida la idea de ente y que no expresen de alguna manera este concepto? Si se me pide la definicion del hombre, podré contestar descomponiendo la idea del hombre en dos conceptos de los cuales el uno no se halle incluido actualmente en el otro, diciendo por ejemplo, que es un animal que tiene la facultad de discurrir. Lo mismo podré hacer si se me pide la definicion del animal, diciendo, que es un viviente con la facultad de sentir. Si se me pregunta qué cosa sea viviente, todavia podré responder que es una sustancia con la facultad de moverse á si misma, y hasta la misma idea de sustancia puedo descomponerla en dos conceptos distintos, diciendo que es un ente que existe ó puede existir en si mismo sin dependencia de algun sujeto: pero si se me pide ahora que haga lo mismo con el ente, me hallo detenido repentinamente, siendome imposible descomponer esta idea en conceptos cada uno de los cuales no incluya y exprese de alguna manera la misma razon de ente.

El entendimiento pues debe contentarse con esplicaciones y descripciones, en las cuales al usar de varios términos, no hace mas que esforzarse en establecer alguna comparacion entre la idea del ente y alguna otra, con la cual tenga alguna relacion expresa ó implicita, procurando excitar y despertar en la mente

de otros lo que tiene intimamente presente á su conciencia y á su razon.

Tomando al ente en su significacion mas lata y universal en cuanto se opone á la nada absoluta, solemos decir que el ente es *« todo aquello á quien no repugna el ser,* ó aquello cuyo acto es el ser, ó que dice alguna relacion á la existencia: lo que puede ser percibido por el entendimiento directa y positivamente. Es evidente que todas estas definiciones que no hacen mas que representar al entendimiento la misma idea con diferentes términos, convienen al ente real, es decir, al ente que recibe esta denominacion en órden á la existencia real, que cualquiera cosa que no implique contradiccion puede tener fuera del entendimiento. El fundamento de esta observacion se encuentra en lo que se acaba de decir. Reflexionando sobre las definiciones que del ente solemos aducir, se conoce que el entendimiento forma una especie de análisis descomponiendo la idea simplicísima del ente en dos conceptos, que aunque en el fondo significan lo mismo, se presentan al entendimiento con una distincion y claridad desiguales en cierta manera. Podrá comprenderse esto mejor, atendiendo á lo que sucede en otros conceptos compuestos. Si se presenta al entendimiento el término concreto ó el concepto de « filósofo » la razon descubre aqui dos significaciones, una expresa y directamente representada, cual es la filosofía, de donde se deriva esta denominacion, y otra menos esplicita y en segundo término, por decirlo asi, á saber; el sugeto indeterminado que posee esta filosofía. De una manera análoga procede el entendimiento al concebir y esplicar la idea del ente, representándose

como en primer término y mas esplícitamente la existencia misma, raiz y como razon suficiente de esta denominacion; y en segundo término, confusamente y sin determinacion alguna, lo que puede servir de sugeto á esta existencia. Téngase presente sin embargo, que en conformidad con lo que queda establecido relativamente á la universalidad y simplicidad de la idea del ente, esta semejanza no puede ser perfecta; pues lo que se concibe confusamente como sugeto de la existencia no puede prescindir enteramente de la misma, al paso que la idea del sugeto de la filosofía, puede separarse completamente de esta. Infiérese de esto, que la denominacion de ente ideal no será otra cosa, que el modo de ser objetivo que alguna naturaleza ó esencia puede tener en el entendimiento.

Resulta de la doctrina establecida sobre la relacion y dependencia del ente en comun con la idea de la existencia, que el ente puede considerarse ó como nombre, ó como participio del verbo *sum, es*, y que esta division adoptada comunmente en las antiguas Escuelas, encierra un profundo sentido filosófico y puede contribuir bien comprendida, á esclarecer sobre manera cuestiones ontológicas de la mas alta importancia. Asi como esta palabra *viviente*, puede tomarse como término substantivo, significando precisamente alguna naturaleza á quien compete la facultad de vivir, prescindiendo del egercicio actual de la vida, y tambien como participio del verbo *vivo*, significando entonces el egercicio actual de vivir en alguna cosa; no de otra manera esta palabra ente, puede considerarse, por parte de la significacion que le corresponde, como nombre, en cuyo caso significa directamente *la esencia de una*

cosa que tiene, ó puede tener existencia, de suerte que su significado formal y esplícito, es el sugeto indeterminado, ó sea la naturaleza que se considera con capacidad y aptitud para recibir la existencia actual; pero si este término se toma como participio del verbo *sum*, significa el acto y egercicio de la existencia. En otros términos: el ente considerado como nombre, significa prescindiendo de toda diferencia de tiempo, al paso que considerado como participio, incluye necesariamente alguno de los modos del tiempo. De los dos conceptos inadecuados é incompletos en que el entendimiento se esfuerza por descomponer la idea del ente en comun, el que hemos llamado confuso é indeterminado, se refiere directamente al ente como nombre; y el concepto mas esplicito de la existencia, es por el contrario como el significado formal y directo del ente como participio, si bien ninguno de los dos prescinde perfectamente del otro. Creo que nadie negará la utilidad y ventajas de esta doble consideracion del ente ya por los fundamentos en que se apoya, ya tambien porque si no se tiene presente, se corre gran peligro de formar ideas confusas y de hallarse con frecuencia embarazado al tratar de resolver problemas ontológicos de la mas alta importancia.

Toda vez que la existencia es como la forma, la causa y la raiz de la denominacion del ente, es consiguiente que cuando este concepto ó término se enuncia absolutamente sin adicion alguna, se refiera mas bien al ente como participio que como nombre; por lo cual dice santo Tomás, que «el ente tomado absolutamente significa existir actualmente:» *Ens simpliciter dictum significat actu esse.* Mas no se crea por eso, que

desconoció la diferencia entre el ente en cuanto significa existencia actual, y el mismo en cuanto significa directamente la esencia ó sugeto que es denominado por esta existencia. Despues de haber hecho notar, que el ente se predica de Dios esencialmente, en razon á que el ser de Dios es el ser subsistente y absoluto, y que en él la esencia es la misma existencia actual, á diferencia de las criaturas, á las cuales la razon de ente no conviene esencialmente sino por participacion, añade: (1) «Se debe notar, que una cosa puede ser participada de dos modos: unas veces pertenece á la esencia de la naturaleza participante, como el género es participado por la especie; y en este sentido, la existencia no es participada por la criatura; porque aquello pertenece á la esencia de una cosa que entra ó se pone en su definicion. Mas el ente no se pone en la definicion de la criatura; porque ni ès género, ni diferencia; por cuya razon es participado como no perteneciente á la esencia de la cosa participante; y por lo mismo vemos que la cuestion relativa á la existencia de la cosa, es diferente de la relativa á la esencia de la misma. Por esta razon, debiendo llamarse accidental todo lo que está fuera de la esencia de una cosa, el existir, que pertenece ó se refiere á la cuestion *si la cosa existe*, es un accidente, por lo cual dijo el Comentador, que esta proposicion, Sortes existe, es de predicacion accidental, segun que importa la entidad de la cosa, ó la verdad de la proposicion. Verdad es que otras veces este nombre, ente, se toma en cuanto importa ó significa la cosa á la cual compete ó conviene

(1) *Quodl.* 2.º Art. 3.

esta existencia, y en este caso significa la esencia de la cosa y se divide por los diez géneros.» Semejante á esta es la doctrina que establece en la Suma Teológica donde dice: (1) «El existir es la actualidad de toda forma ó naturaleza; pues la bondad ó la humanidad, por egemplo, no es significada en acto, sino en cuanto que significamos que existe: es necesario por lo tanto, que el mismo acto de ser, ó el existir, se compare á la esencia, como el acto á la potencia.»

Para comprender mejor la necesidad de admitir esta doble significacion del ente y la importancia de esta doctrina, hagamos una aplicacion práctica. Sabido es que la verdad de las proposiciones no depende muchas veces de la existencia de los estremos, y que el entendimiento forma esta proposicion presciudiendo de la existencia actual. Cuando digo: el hombre es una substancia: la virtud es laudable: no es necesario que el entendimiento considere como existentes los predicados y sugetos de estas proposiciones, y la sola conexion esencial que se halla entre el predicado y sugeto de la primera basta para su verificacion. Si ahora en lugar de decir: el hombre es sustancia, digo: el hombre es ente: el modo de enunciacion en este caso será esencial ó accidental, segun que el término ó concepto del ente se tome como nombre ó como participio; porque es evidente que si se toma en el primer sentido, la proposicion equivale á esta: «el hombre es un sugeto, una esencia ó naturaleza á quien conviene la existencia actual ó posible;» en cuyo caso la predicacion es esencial, puesto que el concepto

(1) Part. 1.ª Cuest. 3.ª Art. 4.º

de ente en este sentido, está contenido en la idea del sugeto de la proposicion lo mismo que la idea de sustancia, sin mas diferencia que lo que esta significa con determinacion, se halla significado indeterminada y confusamente en la palabra ente: pero si el ente se toma como participio, la enunciacion deja de ser esencial, toda vez que el ejercicio de la existencia no es predicado esencial de las naturalezas criadas, ó como dice santo Tomás, «el existir es un accidente en las criaturas:» cuyas palabras deben entenderse, no en el sentido de que la existencia sea en si misma un accidente predicamental ó físico, ó una mera modificacion accidental de la sustancia, como la estension, la accion, el movimiento etc, supuesto que en sentir del santo Doctor, la existencia es un acto sustancial; sino un accidente lógico ó metafísico, es decir, que su concepto no se halla incluido esencialmente en la idea del hombre ó de otra naturaleza criada.

Luego el ente considerado como participio del verbo *sum, es,* solo se puede enunciar como predicado esencial de Dios, en cuya esencia se incluye necesariamente el concepto de la existencia, ó por mejor decir, la plenitud misma de la existencia constituye su esencia: consecuencia que forma otra aplicacion importante de esta doctrina.

Conviene advertir aqui, que esta division del ente como nombre y como participio, no envuelve dos estremos de division que dividan perfectamente y como en partes propiamente distintas la razon comun de ente, á la manera que el cuerpo y el espíritu dividen la sustancia. Semejante idea sería una idea equivocada, que no podria menos de producir confusion al

tratarse de sus aplicaciones. El ente como nombre y como participio, significan igualmente el concepto del ente en comun, pero mas ó menos preciso ó contraido; porque si el ente participio significa la esencia real con el acto de existir, el ente como nombre significa la misma esencia real prescindiendo del acto de existir, pero con precision negativa mas bien que positiva, es decir, no considerando en el ente el acto de existir, pero sin escluirlo positivamente. Asi aunque el ente como nombre parece á primera vista que tiene afinidad y que coincide con el ente posible ó en potencia, no debe confundirse con él; pues el ente como meramente posible, no solo importa la no consideracion actual del acto de existir en el ente ó esencia que se concibe, sino que importa la esclusion positiva de la existencia actual. Se tendrá una prueba convincente de esto, si se tiene presente, que la razon de ente comun considerado aun como nombre, se puede enunciar de Dios en cuanto importa una esencia real, lo cual no sucede con la razon del ente meramente posible ó en potencia que repugna á la esencia divina. Luego el concepto del ente en comun tomado como nombre, no se identifica con el concepto del ente puramente posible, el cual debe considerarse como una especie del ente como nombre, y como un concepto mas determinado. En resumen: estas dos concepciones del ente, como nombre ó como participio, significan la razon del ente en comun ó con precision de la existencia ó con determinacion al acto de existir, siendo indiferente para esto, que semejante determinacion á la existencia sea esencial como en Dios, ó accidental como en las criaturas.

CAPÍTULO SEGUNDO.



Unidad de concepto del ente en comun.

Entre las razones que aduce santo Tomás para probar que Dios no está contenido en ningun género, encuéntrase la siguiente en la Suma Teológica (1) «Consistiendo la esencia de Dios en su existencia, si estuviera contenido en algun género, sería necesario que este género fuese el ente; porque el género significa la esencia de alguna cosa, puesto que se predica de ella esencialmente. Mas el ente no puede ser género de alguna naturaleza; porque todo género tiene diferencias que están fuera de su esencia, y ninguna diferencia puede hallarse que no esté contenida en el ente, porque el no ente no puede ser diferencia.» La misma doc-

(1) *Loc. cit.* Quest. 3. art. 5.

trina establece en la Suma contra los gentiles. (1) «Que el ente no puede ser género, lo prueba el Filósofo de este modo: Si el ente fuera género, sería necesario que se encontrase alguna diferencia por medio de la cual fuese contraido á alguna especie; pero ninguna diferencia participa el género, de manera que el género esté contenido en el concepto esencial de la diferencia; porque en este caso el género entraria dos veces en la definicion de la especie: es necesario por lo tanto que la diferencia no se halle incluida en la razon ó concepto del género; es asi que ninguna cosa puede haber que se halle fuera del concepto de ente, puesto que el significado de esta palabra se halla envuelto en cualquier sugeto del cual se enuncie; luego no puede ser contraido por ninguna diferencia, ni tener en consecuencia razon de género.»

Esta doctrina de santo Tomás en que á primera vista no se descubren las aplicaciones prácticas de que es susceptible, y que espíritus superficiales calificarian tal vez de sutilezas metafísicas, no carece ciertamente de importancia. La determinacion del concepto comun del ente en órden á Dios y á las criaturas; la razon trascendental que á dicho concepto se atribuye, y el modo de unidad que conviene á la idea general del ente, se hallan en íntima relacion con la expresada doctrina.

Por mas que sea cierto que el entendimiento puede llegar á formar por medio de la generalizacion y precision, un concepto tan universal del ente, que en él se hallen incluidos implícita ó confusamente todos los

(1) *Sum. contr. Gent.* Lib. 1.° cap. 25.

entes reales, es indudable sin embargo, que la significacion de este término, lo mismo que el objeto ó perfeccion representada por este concepto, es muy diferente cuando se aplica á Dios, y cuando su determinacion es sobre alguna naturaleza criada. La razon de ente que en las criaturas importa una perfeccion positiva pero limitada, un modo imperfecto de ser, el ser dependiente y relativo, una entidad que segun el dicho profundo de un gran genio, tiene mas de no ser que de ser; si se determina á Dios por medio de la enunciacion, incluye necesariamente toda la perfeccion y plenitud del ser, el ser subsistente, independiente y absoluto, el ser infinito aun por parte de la razon misma simplicísima y universal de ser, ó como dijo santo Tomás con concision profundamente filosófica, «Dios es ente por esencia, la criatura ente por participacion.» Hé aquí porque los Escolásticos decian con mucha verdad, que el ente no es unívoco, sino análogo con respeto á sus inferiores, es decir, respecto de las cosas ó naturalezas de las que se puede enunciar. En efecto; para que un concepto pueda llamarse unívoco, es preciso que signifique y exprese una perfeccion que se encuentre del mismo modo y en igual grado en las naturalezas de las cuales se puede predicar como de sujetos inferiores. Así el concepto de sustancia es un concepto unívoco; porque la razon de sustancia es completamente semejante en el hombre, en la piedra, en el caballo, cuya diversidad de naturaleza especifica les conviene por parte de la diferencia esencial y no de la razon genérica. No sucede lo mismo con el concepto del ente; pues es evidente que si hacemos comparacion entre Dios y el hombre, por

egemplo, como dos naturalezas de las cuales se pueda enunciar la razon comun de ente, hallaremos que no solo se diversifican entre si por parte de las razones menos universales, que son como diferencias del ente en comun, sino que esta diversidad les compete por parte de la misma razon de ser.

Si el ente no puede ser contraido ó determinado por diferencias, como lo son los géneros lógicos, es porque su concepto se halla esencialmente incluido y como embebido en todas las cosas. ¿Se puede señalar algo que pueda determinar y contraer la razon comun de ente sin hallarse incluido en ella, como la racionalidad ó la facultad de discurrir contrae la razon de animal y de sustancia, en las cuales no se contiene actualmente? La respuesta no es dificil: cualquier diferencia que se señale, ó ha de ser algo real, ó la nada: si es algo real, ya le conviene la razon de ente; si es nada, no puede ser diferencia del ser: luego el concepto de ente se halla incluido necesariamente en todas las cosas cualquiera que sea su naturaleza, modo de ser, ó grado de perfeccion. Hé aquí tambien, porque los Escolásticos decian, que el ente es un concepto transcendental.

En vista de las observaciones que anteceden, ya es facil determinar, si la idea del ente en comun es una, y si esta unidad es perfecta ó imperfecta. Que existe algun modo de unidad en el concepto del ente, no se puede poner en duda, toda vez que el entendimiento puede generalizar esta idea hasta concebirla como capaz de ser afirmada de todos los seres reales. Pero acabamos de ver que este concepto se halla incluïdo actualmente, y necesariamente en todos los grados de

perfeccion, desde las primeras hasta las últimas diferencias: luego dicho concepto no puede ser uno con unidad perfecta, puesto que incluye en si actualmente multitud de seres, por mas que el entendimiento no considere expresamente esa pluralidad. Por otra parte, se acaba de probar tambien que el ente no puede tener razon de género lógico, ni formar concepto unívoco relativamente á sus inferiores; porque no puede abstraerse perfectamente de las razones particulares que pudieran mirarse como diferencias determinantes del mismo: de manera que no podemos decir del concepto de ente lo que del concepto de animal, en el cual no se hallan incluidas actualmente ni la racionalidad ni la irracionalidad, que son sus diferencias; razon por la cual el ente ni puede ser género, ni unívoco con sus inferiores, como lo es la razon de animal. Si concibo este grado de ser que llamo animalidad, aun escluyendo de él la racionalidad, la irracionalidad y todos los demas grados particulares que pueden ser sus determinantes, me queda siempre una perfeccion positiva, objeto del entendimiento, y hasta capaz de ser descompuesta en otros grados de ser contenidos en la misma actual y esencialmente, como las razones de viviente, de cuerpo, de sustancia; pero si concibo el ente en comun, escluyendo de él al propio tiempo todas las razones particulares ó modos determinados de ser, no me queda perfeccion alguna positiva que sirva de objeto al entendimiento; pues esto equivale á escluir todos los entes particulares, llegando por consiguiente á la nada absoluta. Luego el concepto objetivo del ente en comun, lo mismo que el formal ó subjetivo, no puede ser uno con unidad perfecta. (IV)

CAPÍTULO TERCERO.



La esencia.

La dificultad que hemos experimentado al tratar de definir y esplicar la idea del ente en comun, la volvemos á encontrar para esplicar el concepto de la esencia, y hasta ofrece mayor dificultad esta esplicacion en cierto modo que la misma idea del ente. Hemos visto en efecto, que nuestro entendimiento puede concebir el ente como un concreto, que al propio tiempo que significa expresa y distintamente la existencia, incluye implicitamente y sin determinacion alguna la esencia, que se compara á la existencia actual como sugeto recipiente. De aquí la posibilidad de descomponer por medio del entendimiento la idea del ente real en su accepcion mas lata en dos conceptos, que pueden mi-

rarse como elementos parciales de la misma. Pero ¿como descomponer ni aun imperfectamente la idea de esencia en abstracto? « Porque de las cosas compuestas, dice santo Tomás, (1) debemos proceder al conocimiento de las cosas simples, y de las cosas posteriores al de las primeras en órden de naturaleza, á fin de que la enseñanza se verifique de un modo conveniente, comenzando por las cosas mas fáciles relativamente, por eso es que de la significacion del ente se debe pasar á la consideracion y significacion de la esencia.»

Cualquiera empero que sea esta dificultad, nuestro entendimiento se esfuerza en darse cuenta á si mismo de esta idea, estableciendo algunos puntos de comparacion que le sirvan como puntos de apoyo. Obsérvase en efecto, que las varias definiciones que de la esencia suelen darse, se pueden reducir á tres clases: unas proceden por comparacion á otros entes, como cuando se define la esencia: «aquello cuyo acto es el ser ó la existencia:» en donde el acto de existir sirve de punto de comparacion; ó cuando se dice: «aquello por lo cual alguna cosa se constituye en alguna especie determinada, ó por lo cual una especie se distingue de otra:» como la humanidad es aquello mediante lo cual el hombre se constituye en especie determinada y se distingue de los entes que no son hombres. Otras veces sirven de punto de comparacion para las definiciones de la esencia, las determinaciones, propiedades y operaciones que de ella se originan, como de la razon suficiente de su existencia; y en este sentido se dice, que la esencia es «la raiz y principio

(1) *Opusc. de Ente et Essent.* Prol.

de las operaciones y propiedades:» como la esencia del hombre es el principio del acto de discurrir, asi como es la raiz y razon suficiente de la aptitud y capacidad para la adquisicion de las ciencias que al mismo compete. Aunque los nombres de esencia y naturaleza se usaban y se usan como sinónimos, los Escolásticos solian designar especialmente con el nombre de naturaleza la esencia bajo este respecto.

La tercera clase de definiciones, considera la esencia por parte de sus relaciones con el entendimiento. La esencia es: «aquello sin lo cual no se puede concebir la cosa:» «aquello que es expresado por la definicion de alguna cosa:» «aquello que primero se concibe en la cosa:» es decir, que se concibe en alguna cosa como razon primaria y fundamental relativamente á los demas predicados. Hé aquí esplicaciones de la esencia, que importan relaciones mas ó menos esplícitas al modo con que es conocida por el entendimiento.

Las ideas hasta aqui emitidas se hallan en perfecta consonancia con la doctrina que santo Tomás presenta en su citada obra sobre el Ente y la Esencia. Oigamos sus palabras: (1) «Conviene saber, que como dice el Filosofo en el libro quinto de los metafisicos, el ente considerado en si mismo, se puede tomar de dos maneras; primeramente, en cuanto se divide en los diez géneros ó predicamentos; en segundo lugar, en cuanto significa la verdad de las proposiciones. Estas dos acepciones del ente se distinguen entre si, en razon á que puede llamarse ente en el segundo sentido, todo aquello acerca de lo cual se puede formar alguna pro-

(1) *Ibid.* Cap. 1.º

posicion afirmativa, aunque no le corresponda alguna cosa real, á la manera que las cosas privativas y negativas se denominan entes; pues decimos que la afirmacion es opuesta á la negacion, y que la ceguera está en el ojo. Mas en el primer sentido, ninguna cosa puede llamarse ente á no ser que le corresponda algo real y positivo en la naturaleza ó fuera de nuestro entendimiento; por cuya razon la ceguera y demas privaciones por este estilo, no pueden ser llamadas entes en dicho primer sentido. Asi pues, este nombre *esencia*, no se toma del ente por parte de la segunda significacion, toda vez que en este sentido se llaman entes algunas cosas que verdaderamente no tienen esencia, como se manifiesta en las privaciones: antes bien el nombre de esencia, se toma y refiere al ente en órden á su primera significacion;..... y por que el ente tomado en este sentido se divide por los diez géneros, es necesario que la esencia signifique alguna cosa comun á todas las naturalezas por medio de las cuales los diferentes seres que existen, se colocan en diversos géneros y especies, como la humanidad es la esencia del hombre.

Tambien la esencia se llama *forma*, en cuanto por este nombre se significa la perfeccion de alguna cosa...... Algunas veces tambien se le da el nombre de *naturaleza*, tomando este nombre segun el primero de los cuatro modos que le atribuye Boecio en el libro *De duabus naturis*, á saber, segun que llamamos naturaleza, lo que de cualquier manera puede ser conocido por el entendimiento, puesto que ninguna cosa es inteligible sino por medio de su definicion y esencia...... Este nombre *naturaleza*, tomado en este sentido, pa-

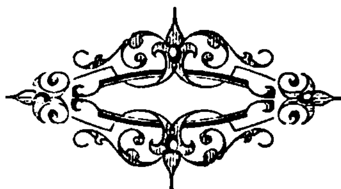
rece significar la esencia de la cosa, en cuanto dice orden á su propia significacion.»

Toda vez que la esencia de una cosa es determinada y esplicada por su definicion, se sigue de aqui necesariamente, que cuando dividimos la esencia en física y metafísica, esta division no puede recaer sobre la misma cosa definida, sino sobre el diferente modo con que el entendimiento puede percibir una misma cosa. Toda definicion con que se intenta esplicar una esencia, debe constar de dos conceptos cuando menos, que se refieran á perfecciones positivas ó grados de ser que se encuentren realmente en el objeto definido. Si estas perfecciones ó modos de ser, no se distinguen realmente entre si en la cosa definida, la esencia recibe bajo este respecto la denominacion de metafísica; pero si á los conceptos que componen la definicion les corresponden en la realidad definida perfecciones ó entidades que se distingan realmente la una de la otra, y no solo en nuestro entendimiento, la esencia se denominará entonces física. Si se define al hombre diciendo que es «un animal racional,» es evidente que esta definicion le conviene como esencia metafísica; porque al propio tiempo que incluye todos sus predicados esenciales, las perfecciones de animal y de racional no se distinguen en la naturaleza misma del hombre con distincion real. Si digo ahora que el hombre consta de cuerpo organizado y alma racional, la cosa definida es la misma que en la anterior definicion y ademas es esencial lo mismo que aquella, puesto que incluye toda la esencia y todos los predicados esenciales del hombre; pero la esencia aqui definida es la esencia física, toda vez que el cuerpo

y el alma racional, perfecciones designadas en los dos conceptos que entran en esta definicion, son dos entidades ó naturalezas positivas que se distinguen entre sí con distincion real.

Mi objeto al emitir estas observaciones sencillas y elementales, ha sido combatir la falta de exactitud y confusion de ideas que en este punto he notado mas de una vez en los cursos elementales de filosofía. La esencia metafísica y la física corresponden á una misma realidad, y lo mismo la primera que la segunda no deben incluir en su definicion mas que los predicados esenciales. Luego no debe confundirse la esencia física de una cosa con la esencia de la misma en cuanto singularizada, como se observa con frecuencia en algunos escritores; pues es evidente que la esencia física solo incluye los predicados esenciales, prescindiendo ó á lo menos no considerando los accidentales, como se puede notar en la definicion del hombre arriba indicada; al paso que la esencia de cualquier cosa como singularizada y en estado de individuacion actual, incluye no solo los predicados esenciales sino tambien los accidentales, como la existencia, los accidentes que le distinguen de otros individuos, y hasta las propiedades ó atributos necesarios, los cuales si bien pueden llamarse accidentes y determinaciones necesarias de una naturaleza, no pueden en rigor denominarse esenciales, porque no son predicados esenciales ni pertenecen al concepto primordial de la esencia. Luego es inexacta la nocion que de la esencia física se halla con frecuencia en libros elementales de filosofía, diciendo que es «el agregado ó reunion de las determinaciones tanto esenciales,

como necesarias y de todas aquellas cosas que contribuyen para que el ente ó naturaleza definida sea *esta* naturaleza.» Si por las palabras *esta* naturaleza, se entiende la determinacion á género ó especie determinada de ser, y no la individuacion ó singularidad de la esencia, la definicion no debe incluir mas que los predicados esenciales, y por consiguiente no deberá incluir las determinaciones que son puramente necesarias sin ser propiamente esenciales. Si por el contrario se habla de la naturaleza en cuanto singularizada, esta definicion no debe llamarse definicion de la esencia física.



CAPÍTULO CUARTO.



La subsistencia.

La subsistencia es la que hace que una sustancia se llame con propiedad completa, dándole al propio tiempo la denominacion de supuesto, y si este pertenece á una naturaleza intelectual, recibe tambien el nombre de persona. Tomemos un supuesto cualquiera ó una persona singular, como estremo de comparacion; pues comenzando por el concreto como mas conocido, nos será mas facil llegar á formar idea de la subsistencia, que es como la forma de la cual se toma la denominacion de supuesto y persona. Comparando este supuesto singular, Pedro, con otras naturalezas, notarémos desde luego que tiene una perfeccion que no conviene á los accidentes, cual es el existir sin necesidad

de otro sugeto que le sirva como de sustentante: la virtud ó la ciencia de Pedro son inherentes al mismo Pedro, pero de este no se puede decir que se halle unido ó inherente á otro sugeto sustancial. Empero reflexionando mas sobre este punto, advertimos al instante, que dicha esclusion conviene tambien á las partes de una sustancia, ó lo que es lo mismo, á sustancias incompletas y no subsistentes. Luego no tenemos todavia todo lo que se necesita para que una naturaleza pueda llamarse supuesto ó persona. La mano de Pedro es una cosa sustancial y escluye por consiguiente la inherencia propia de los accidentes; sin embargo, nadie dirá que es un supuesto ó persona, como podemos decir de Pedro. ¿Cual es el origen de esta diferencia?

Toda parte incluye relacion al todo de que es parte, y en su idea se contiene la razon ó concepto de dependencia. Luego la mano aunque escluya la inherencia accidental, no puede prescindir de la dependencia del todo, dependencia que le impide el existir en si misma sin necesidad de comunicar con otra cosa que no sea ella, para ser de una manera completa y obrar con independencia, ó en otros términos, no se pertenece á si misma; al paso que de esta persona, Pedro, podemos decir con toda propiedad, que no solo escluye la inherencia propia de los accidentes, sino tambien la dependencia de otro todo sustancial para existir y obrar; que no necesita comunicarse á otro; que se pertenece en fin á si mismo, como tambien su existencia y operacion. Luego la subsistencia mediante la cual alguna cosa se constituye en razon de supuesto ó persona, añade á la naturaleza alguna actualidad á perfeccion, que es como un complemento de la misma,

que hace que la esencia sea y obre de si y por si, que se pertenezca á si misma y que sea incomunicable á otro.

El concepto de la subsistencia no solo añade algo al concepto de la esencia considerada en abstracto y prescindiendo del estado de singularizacion, sino que tambien importa ó envuelve alguna cosa mas que la naturaleza ó esencia singularizada. Es facil persuadirse de esto si se atiende que la razon de individuo, los accidentes que distinguen un ser cualquiera de otro, y el estado de singularizacion, convienen indiferentemente á las sustancias completas y subsistentes, como á este ó aquel individuo humano, y tambien á las partes sustanciales ó sea á las sustancias incompletas; pues podemos decir con verdad que la mano de Pedro es singular, lo mismo que el alma, el cuerpo ú otras partes sustanciales del hombre, á las cuales no conviene ciertamente la subsistencia propia y perfecta. «Se debe notar, dice santo Tomás, (1) que no cualquier individuo perteneciente al género de sustancia aun en la naturaleza racional, tiene razon de persona, sino solamente aquello que existe por si mismo, pero no lo que existe en otro mas perfecto. Por lo cual la mano de Sócrates, aunque se puede llamar un individuo, no es persona; porque no existe por si mismo sino en otro mas perfecto, á saber, en su todo. Y esto se puede conocer tambien, en que la persona se dice sustancia individual; pues la mano no es sustancia completa sino mas bien parte de la sustancia.»

Por otra parte, si alguna duda pudiera quedar sobre este punto, bastaria para disiparla el reflexionar sobre

(1) *Sum. Theol.* 3. Part. Cuest. 2.ª Art. 2.

lo que nos enseña la Religion relativamente al misterio de la encarnacion del Verbo. Sabemos en efecto, que aunque el Hijo de Dios no tomó la subsistencia ó persona humana, tomó ciertamente una naturaleza singularizada. Luego no toda naturaleza ni sustancia singular, es supuesto ó persona. Luego la subsistencia importa alguna cosa mas que la simple individuacion de la esencia.

Sobre esta distincion entre la naturaleza y el supuesto, ó entre la sustancia como singular y la misma como subsistente, se halla fundado aquel axioma de los Escolásticos: «las acciones son de los supuestos.» Asi es que no decimos que la mano de Pedro, el ojo, ni aun el alma, son los que obran, sino que atribuimos á Pedro las operaciones y actos, que proceden de esas partes y accidentes como de su principio inmediato. La razon de esto se halla en que de solo el supuesto podemos decir que es aquello que obra, ó una cosa que obra; pero de las partes, las potencias, y la misma esencia, solamente dirémos, hablando con propiedad, que son aquello mediante lo cual el supuesto obra, dando especie y determinacion á las operaciones.

Hasta aqui hemos considerado la subsistencia haciendo abstraccion de su naturaleza propia, por decirlo así, y examinándola en sus relaciones con nuestro entendimiento, mas bien que en su naturaleza íntima. Réstanos examinar ahora si lo que la subsistencia añade á la esencia es alguna realidad objetiva, un modo de ser ó entidad positiva fuera de nuestro entendimiento, ó si por el contrario ninguna realidad positiva le corresponde, reduciéndose en consecuencia á la simple negacion de alguna perfeccion, y á la carencia de

algun modo de ser. Discutamos este punto, que bien merece la pena por su importancia y aplicaciones.

Reflexionando sobre la negacion, se echa de ver, que envuelve una imperfeccion, puesto que no es otra cosa que la carencia de un modo de ser. En la piedra, hay negacion de la facultad de discurrir, porque carece de inteligencia: en el hombre, hay negacion de omnipotencia, porque carece de la infinidad de naturaleza, que indudablemente es una perfeccion. Luego si la subsistencia no importa mas que una negacion de una realidad ó entidad positiva, envolverá una imperfeccion, lo cual se opone al sentido comun de los hombres; pues no hay ninguno que comparando un ser subsistente con otro de la misma línea que sea no subsistente, no conciba al primero como mas perfecto que el segundo. Nadie negará tampoco que el modo de existir de los accidentes con dependencia necesaria del sugeto, y el de las partes de una sustancia con dependencia del todo, envuelven una imperfeccion; puesto que esto equivale á carecer de la facultad de existir en si mismos y por si mismos con una existencia independiente y completa: es asi que la idea de la subsistencia incluye la negacion de la inherencia accidental y la de dependencia como parte del todo; luego la idea de subsistencia, tan lejos está de significar una imperfeccion, que antes por el contrario importa necesariamente la esclusion de la misma. Luego le corresponde una perfeccion ó entidad positiva, pues la imperfeccion se escluye y se niega por la perfeccion.

Si alguno pretendiere eludir la fuerza de este raciocinio, alegando que la subsistencia no es mas que la esclusion de dependencia y por consiguiente negacion de

una cosa positiva, toda vez que este término es positivo y no negativo, responderé negando que la razon de dependencia sea un concepto positivo, por mas que se exprese por medio de una palabra de esta clase.

¿Que se entiende por esta palabra dependencia? En el órden de los seres, decimos que los accidentes dependen de la sustancia para existir, y que esta no depende de aquellos: decimos tambien que las criaturas dependen de Dios y que este es independiente de las criaturas. Luego depender de otro, es recibir de él alguna perfeccion que no se tiene de su propia naturaleza. Luego la dependencia importa carencia, privacion y defecto de alguna cosa que se recibe de otro. Luego su concepto es un concepto negativo, asi como el de independencia en el ser, envuelve afirmacion de ser y de perfeccion. Es evidente ademas que cuando predicamos de Dios la independencia, semejante enunciacion pone en la divinidad, no una negacion de ser sino una perfeccion suma é infinita. Asi pues como la razon de finito es negativa por mas que el término sea positivo, y viceversa la infinidad importa una perfeccion, del mismo modo la idea de dependencia envuelve defecto de ser, y la de independencia, afirmacion y perfeccion. Luego todo ser no subsistente en cuanto tal, envuelve una imperfeccion y es concebido por nosotros como perfectible por la subsistencia. Luego todo ser subsistente como tal, es concebido por nuestro entendimiento como una perfeccion que escluye alguna imperfeccion, y como modo de ser que escluye la negacion.

Algunos de los que sostienen la opinion contraria, suelen decir, que la razon de supuesto ó persona importa solamente la negacion de una perfeccion mayor,

en cuanto no es otra cosa que la carencia de union hipostática, cual es la que se encuentra en el misterio de la encarnacion, de manera que segun este modo de esplicar la subsistencia, la personalidad propia de las cosas naturales es escluida unicamente por esta union hipostática. Cualquiera puede reconocer facilmente que semejante modo de esplicar la subsistencia, se halla destituido de fundamento: una observacion sencilla bastará para evidenciarlo.

Prescindiendo de que siendo la subsistencia de las sustancias criadas una cosa perteneciente al órden natural, no debe buscarse su razon constitutiva en una cosa perteneciente al órden sobrenatural, cual es la union hipostática, bastará tener presente el siguiente raciocinio: ó la carencia y negacion de esta union basta por si sola para dar á la esencia la personalidad y la razon de supuesto, ó se necesita alguna otra cosa ademas; si lo primero, luego los accidentes y las sustancias incompletas deberán tener subsistencia y podrán llamarse supuesto, toda vez que envuelven tambien la negacion y carencia de la union hipostática: si lo segundo, luego este modo de esplicar la subsistencia es insuficiente y deja sin resolver el problema.

Oigamos ahora á santo Tomás cuya doctrina sobre la cuestion que venimos discutiendo, se halla en completa consonancia con las observaciones hasta aqui emitidas. Tratando de determinar si la union del Verbo encarnado se hizo en la persona, se esplica en los términos siguientes: (1) «Se debe decir que el significado del nombre, *persona*, es diferente del que conviene al

(1) *Sum. Theol.* Part. 3.ª Cuest. 2. Art. 4.

nombre, *naturaleza*. La naturaleza significa la esencia específica, la cual se expresa por medio de la definicion. A la verdad, si no hubiese alguna cosa que pudiese sobrevenir á aquello que pertenece á la razon esencial de la especie, no habria necesidad alguna de distinguir la naturaleza del supuesto de la misma, que es el individuo subsistente en esta naturaleza; porque en este caso, cada individuo subsistente en alguna naturaleza se identificaria enteramente con su naturaleza. Pero sucede que en algunas cosas subsistentes, se encuentra algo que no pertenece á la esencia ó concepto de la especie, á saber; los accidentes y los principios individuantes, como se manifiesta especialmente en las sustancias materiales. Por esta razon, en semejantes sustancias la naturaleza y el supuesto se distinguen realmente, no como dos cosas perfectamente estrañas ni separadas, sino en cuanto en el supuesto se incluye la misma naturaleza de la especie, añadiendo algunas otras cosas que no pertenecen á su constitucion esencial, y que no se hallan incluidas en la esencia específica; por lo cual el supuesto es significado como un todo perfecto, del cual la naturaleza es como una parte formal y perficiente. De aqui es que en las cosas compuestas de materia y forma, la naturaleza no se predica del supuesto; pues no decimos que este hombre es su humanidad. Empero si hay alguna cosa en la cual nada absolutamente se encuentre, que no pertenezca á la razon de su especie ó naturaleza, como sucede en Dios, alli no habrá distincion real entre el supuesto y la naturaleza, sino distincion de razon solamente; porque en este caso se llamará naturaleza en cuanto es una esencia determinada, y la misma en cuanto es

subsistente, se llamará supuesto. Y lo que se acaba de decir del supuesto, debe aplicarse á la persona en la naturaleza racional ó intelectual; porque no es otra cosa la persona, mas que una sustancia individuada de la naturaleza racional, segun Boecio.»

Aunque las reflexiones hasta aqui consignadas parecen no dejar duda alguna sobre la realidad positiva, que envuelve la subsistencia, pueden sin embargo aducirse en apoyo de esta doctrina importante, razones mas concluyentes aun si cabe, tomadas de lo que la ciencia teológica nos enseña sobre los misterios de la trinidad y encarnacion.

En efecto: si la subsistencia es una pura negacion, si nada positivo corresponde á este concepto ¿como concebiremos el misterio de la trinidad divina? Porque si la razon formal y propia de supuesto y persona, consiste en una mera negacion, nos veremos precisados á admitir que las tres personas divinas, que la fé y la Religion nos enseñan se distinguen realmente entre si, se constituyen negativamente, y no serán otra cosa que tres negaciones, lo cual se opone al sentido comun de los teólogos, que consideran estas subsistencias relativas como razones positivas y nunca como negaciones. Luego si en Dios la persona añade, ó mejor dicho, envuelve y significa alguna cosa positiva sobre la naturaleza, aunque sin distincion real por la infinita simplicidad esencial á la divinidad, con mayor razon debe admitirse esto en las cosas criadas, sin que obste para esto, el que esta realidad positiva se distinga realmente de la esencia en las sustancias criadas, por razon de su imperfeccion relativamente á la simplicidad de la esencia divina.

La inteligencia del misterio de la encarnacion nos ofrece igual dificultad si se niega que la personalidad sea una realidad positiva. La Religion nos dice, que el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana, mas no la persona humana; y que esta naturaleza humana se unió á la *persona* del Verbo. Ahora bien: si la razon de persona ó la subsistencia, no añade realidad alguna positiva sobre la naturaleza, síguese de aqui necesariamente que la naturaleza humana tomada por el Verbo y unida á la persona del Hijo de Dios, es una sustancia tan perfecta y completa en la línea de sustancia, como la naturaleza humana de cualquier individuo ó persona humana, como en Pedro ó en Pablo; de manera que Pedro como persona humana, ó mejor dicho, en cuanto significa é incluye la naturaleza y la personalidad humana, no será mas completo en la línea de ente y de sustancia que la humanidad sola, ó que la naturaleza humana sin personalidad, que fue tomada y unida hipostáticamente al Verbo Eterno; porque si la subsistencia no es mas que una negacion, la naturaleza humana en Pedro no será mas completa en la línea de substancia y de entidad positiva, que la naturaleza humana sin personalidad propia que se unió al Verbo, puesto que segun la opinion que venimos impugnando, la naturaleza humana *personada* de Pedro, nada positivo añade á la naturaleza humana sin personalidad que tomó el Verbo, sino una pura negacion. Pero añadir una negacion es lo mismo que añadir nada, á no ser que se prefiera decir, que cuando se niega del hombre el ser angélico ó la divinidad, ó de la piedra la inteligencia, se añade alguna cosa á estas naturalezas. Luego es necesaria absolutamente y

legítima la consecuencia indicada, á saber; que si la razon de persona ó la subsistencia, no añade ni incluye en su concepto realidad alguna positiva sobre la naturaleza ó esencia, la naturaleza humana tomada por el Verbo y unida á la persona divina, será tan completa y perfecta en la línea de sustancia como la que se encuentra en una persona criada, y por consiguiente enteramente semejante é igual en la realidad á la naturaleza humana tal cual existe en Pedro, en Pablo y en cualquiera otra persona humana. Luego no tenemos fundamento alguno para afirmar, y será una manera de hablar impropia el decir, que el Verbo Eterno tomó la naturaleza humana, mas no la persona humana; puesto que naturaleza humana singular, y persona humana, son una misma cosa segun esta opinion, son una misma entidad *á parte rei*, y se identifican completamente en la realidad. Luego la naturaleza humana sin personalidad propia, es un ente tan completo realmente en la línea de sustancia y de ser real, como la naturaleza con la subsistencia ó personalidad.

Y no se nos diga que la naturaleza humana unida al Verbo no es tan completa en la línea de sustancia como la persona de Pedro por ejemplo, porque á la primera se le añadió ó sobrevino la subsistencia divina; pues esta respuesta, ademas de estar fuera de la presente cuestion, toda vez que en el raciocinio que acabo de desarrollar, la comparacion se hace simplemente entre la naturaleza humana con precision de su union en la persona divina, y la misma naturaleza subsistente naturalmente en la persona de Pedro, en nada afecta ni puede destruir la fuerza del raciocinio aducido; porque una cosa no se hace incompleta por adicion

de otra, sino mas bien por substraccion. Luego aun admitida esa esplicacion, lo único que resultará es, que la naturaleza humana de Jesucristo sería, por decirlo asi, mas que completa; en cuanto que despues de ser sustancia tan completa en la realidad y en la línea de sustancia como la persona de Pedro, segun se ha visto, se le añadiria un nuevo complemento por la subsistencia divina; pero siempre quedará en pie la dificultad de que dicha naturaleza antes de sobrevenirle la subsistencia divina, y haciendo abstraccion de ella, es tan completa en la línea de sustancia y de ser como si tuviese personalidad ó subsistencia humana.

El raciocinio hasta aqui desarrollado se halla tambien en perfecta armonia con el modo de hablar de los concilios y Padres de la Iglesia, al tratar de este augusto misterio. El Verbo Eterno, nos dicen con frecuencia, tomó y unió á si la humanidad y no al hombre, no la persona humana: el Hijo de Dios al tomar la humanidad, consumió la persona humana, *consumpsit personam*, no la naturaleza: la persona divina entró á suplir las veces de la personalidad humana, impidiendo que resultase la subsistencia criada. ¿Que significan estas expresiones si la subsistencia humana no añade realidad alguna sobre la naturaleza? ¿Quien no ve que estos modos de hablar carecen de sentido, rayando hasta en ridículos á fuerza de ser impropios, si la subsistencia consiste y se constituye por una pura negacion? Decir en esta hipótesis que el Verbo tomó la naturaleza humana y no la persona, valdria tanto como decir, que impidió la negacion de union, y que tomó una naturaleza que no quedó sin union.

La consideracion de la naturaleza humana unida á

la persona divina nos acaba de conducir á la realidad positiva de la subsistencia: examinemos ahora la cuestion bajo otro punto de vista, y tomando por punto de partida el otro estremo que entra en el misterio de la encarnacion, ó sea la persona del Verbo, veamos si este procedimiento nos conduce al mismo resultado que el anterior. Desde luego salta á los ojos la dificultad de concebir este misterio y de formar de él una idea, siquiera no sea mas que muy incompleta, si se niega que el Verbo en razon de persona, se constituye por una subsistencia positiva, reduciéndola á una mera negacion ¿Como comprender en efecto, una vez admitida esta hipótesis, que la persona del Verbo tomó y unió á sí una naturaleza externa respecto de la persona divina? Esto equivale á decir, que la naturaleza humana se unió á una negacion, y por consiguiente que la negacion puede ser término formal y propio de una union real, cual es la que existe entre la naturaleza humana y la persona divina en Cristo. Luego no es facil formar concepto del misterio de la encarnacion considerado por parte de la persona asumente, si la subsistencia no importa algo positivo. (V.)



CAPÍTULO QUINTO.

Distincion entre la naturaleza y el supuesto.

Pasemos ahora á examinar otra cuestion relativa á la subsistencia, á saber; si se debe admitir distincion real entre el supuesto ó subsistencia, y la naturaleza misma. Aunque la resolucion de este problema no depende absolutamente hablando de la cuestion anterior, puesto que aun admitida la opinion que hace consistir la razon propia de la subsistencia en una cosa negativa, se puede salvar de alguna manera la distincion real, toda vez que la negacion de ser puede decirse en algun sentido que se distingue realmente del ser; no se puede negar sin embargo, que esta distincion se comprende mas facilmente y tiene relacion mas directa é inmediata con la doctrina establecida sobre la realidad po-

sitiva de la subsistencia. Que se debe reconocer alguna distincion real entre la naturaleza criada y su subsistencia, es un punto que parece debe estar fuera de controversia para todo católico y para todo filósofo que admita la verdad del misterio de la encarnacion. Ninguna prueba mas convincente de distincion real entre dos cosas, que su separacion: es así que la Iglesia nos enseña que en el expresado misterio, la naturaleza humana fué separada de su personalidad, perseverando la primera sin la segunda; luego es preciso reconocer alguna distincion real entre estas dos cosas, cualquiera que sea el modo con que se pretenda esplicar esta distincion y el concepto constitutivo de la subsistencia.

Las palabras de santo Tomás que antes hemos citado, al mismo tiempo que nos ofrecen fundamentos sólidos para establecer semejante distincion, no permiten duda alguna sobre su modo de pensar en esta materia importante. Facil nos sería aducir otros muchos textos análogos al citado, en todos los cuales establece constantemente esta doctrina de la distincion real entre el supuesto y la naturaleza, esceptuando unicamente la divinidad, cuya unidad perfecta, y simplicidad absoluta, escluyen toda distincion real por parte de la naturaleza. «En cualquiera naturaleza, dice, (1) á la cual puede sobrevenir ó añadirse alguna cosa que no pertenezca á la razon esencial de la misma, habrá distincion real entre el supuesto y la naturaleza. Porque en la significacion de la naturaleza, solamente se incluye lo que es de razon y concepto de la especie; mas el supuesto, no solamente incluye lo que perte-

(1) *Quodl.* 2. art. 4.

nece á la razon esencial de la especie, sino tambien aquellas cosas que pertenecen á la existencia y son accidentales respecto de la misma; y por eso el supuesto se significa como un todo, y la naturaleza como parte formal. Y como en solo Dios no se encuentra accidente alguno añadido á su esencia, porque su mismo ser ó existencia actual constituye su esencia, por eso en Dios son enteramente la misma cosa el supuesto y la naturaleza: mas no sucede lo mismo en el ángel; porque se encuentra en él alguna cosa fuera de aquello que pertenece á su esencia; pues la misma existencia del ángel no pertenece á su esencia ó naturaleza, y le sobrevienen é incluye algunas cosas accidentales que pertenecen al supuesto, mas no á la naturaleza.»

Los que no se hallen versados en la doctrina del santo Doctor, pudieran creer tal vez en vista de las palabras que se acaban de citar, que en sentir de santo Tomás, el supuesto se constituye en razon de tal por los predicados accidentales, de manera que las formas ó perfecciones accidentales, sean las que constituyen la subsistencia. Esto sería formarse una idea muy equivocada de su doctrina sobre esta materia. Las observaciones consignadas en la primera parte de este capítulo, y la idea que de la subsistencia y personalidad hemos presentado, apoyándonos en las mismas palabras del santo Doctor, hacen evidente, que la subsistencia es un modo sustancial ó algo perteneciente á la línea de sustancia. Asi pues, cuando para probar la distincion entre la naturaleza y el supuesto en las cosas criadas echa mano de la distincion entre la existencia y la esencia, y se apoya sobre los accidentes que sobrevienen á la esencia, no hace otra cosa que tomarlos como

punto de partida de una argumentacion *á posteriori*, que le conduzca á establecer la expresada distincion. Para convencerse de esto basta reflexionar, que aunque el concepto esencial de la subsistencia es completamente el mismo en los ángeles que en los hombres, como en cualesquiera sustancias corporales, no es sin embargo el mismo el fundamento que nos conduce al conocimiento de la subsistencia, como no son idénticas las determinaciones accidentales que á cada una de dichas naturalezas corresponden. Para que no se crea que lo que acabo de observar es una interpretacion gratúita, trascribiré las palabras del mismo, que se hallan á continuacion de las citadas últimamente.

Habiéndose propuesto á si mismo la objecion de que, aunque en las cosas compuestas de materia y forma como en las sustancias corporales, el supuesto se distingue de su naturaleza, porque añade á la naturaleza específica la materia individual que determina la singularizacion de la esencia, no se puede admitir esta distincion en los ángeles, toda vez que las esencias y sustancias simples carecen de materia, responde al argumento en los siguientes términos: (1) «Se debe decir á la primera objecion, que se encuentra alguna cosa accidental no perteneciente á la esencia de la especie, no solo en las naturalezas compuestas de materia y forma, sino tambien en las sustancias espirituales; por cuya razon, en las unas y en las otras el supuesto no es enteramente lo mismo que la naturaleza. Mas esto no procede de las mismas causas en cada una de estas sustancias. De dos maneras puede

(1) *Loc. cit.* ad 1.um

tomarse alguna cosa como accidente respecto de la esencia. En primer lugar, en cuanto alguna cosa no entra en la definicion que significa la esencia, pero que al mismo tiempo es designativa ó determinativa de alguno de los principios esenciales, como la racionalidad puede llamarse accidental respecto de la razon ó esencia de animal, porque no entra en su definicion; y sin embargo es determinativa de la esencia de animal; pues vemos que es esencial al hombre en cuyo concepto se incluye. En segundo lugar, puede llamarse accidental aquello que ni entra en la definicion de una cosa, ni es determinativa de alguno de sus principios esenciales, como el color blanco es accidental con respecto al hombre. Ahora bien: en las cosas compuestas de materia y forma, se encuentra algo que se puede llamar accidental en los dos sentidos indicados; porque siendo de la esencia de la especie humana, que sea compuesta de cuerpo y alma, la determinacion del cuerpo como singularizado está fuera de la razon esencial de la especie, y es accidental al hombre en cuanto hombre precisamente, que se componga de *esta* alma y de *este* cuerpo; pero conviene esto necesariamente á *este hombre;* pues si hubiera de ser definido *este hombre*, entraria en su concepto y definicion, el ser compuesto de *esta* alma y de *este* cuerpo, asi como pertenece al concepto ó razon esencial del hombre en comun el ser compuesto de cuerpo y alma. Sobrevienen tambien á estas cosas compuestas de materia y forma, otras muchas perfecciones accidentales, pero que no son determinativas de los principios esenciales. Empero en las sustancias inmateriales criadas, se encuentran algunas cosas acciden-

tales que no son determinativas de los principios esenciales, en el sentido que se ha dicho; pero no se encuentra alguna razon accidental determinativa de la esencia de la especie; porque la misma naturaleza específica no se singulariza ó no recibe la individuacion por medio de la materia, sino por si misma, en cuanto es una forma ó esencia que no pide el unirse á la materia...... pero como no es su misma existencia, hay en ella algo accidental relativamente á la esencia específica, á saber; la existencia actual y algunas otras cosas, que siendo accidentes, se atribuyen al supuesto y no á la naturaleza; por lo cual tambien en ellas el supuesto no es enteramente lo mismo que su naturaleza.» Se ve pues por estas palabras, que la existencia actual y los accidentes que se añaden á la esencia, sirven únicamente como de argumento *á posteriori* para inferir la distincion entre la naturaleza y la subsistencia en las cosas criadas: asi es que en la respuesta á la segunda objecion dice expresamente, que la misma existencia actual no pertenece á la razon ó esencia del supuesto; luego mucho menos pertenecerán á la esencia del supuesto los accidentes propiamente dichos que sobrevienen á la esencia.

Réstanos determinar ahora otro punto que se halla en relacion con el que acabo de dilucidar. ¿Que especie de distincion real debe admitirse entre la subsistencia y la naturaleza? Los Escolásticos reconocian con mucha razon dos modos ó grados de distincion real. Llamaban distincion real perfecta y propiamente tomada, á la que existe entre dos entidades completas en su línea, y que existen ó pueden existir separadas la una de la otra: tal es la distincion entre Pe-

dro y Pablo, entre el cuerpo y el alma racional. El segundo grado de distincion real, conviene á las cosas respecto de aquellos modos de ser, que envolviendo alguna realidad, no son sin embargo entes completos, sino modificaciones inseparables naturalmente del sugeto en el cual se hallan: tal es la distincion entre Pedro y su movimiento actual, ó respecto de sus diferentes posiciones, segun que puede estar sentado, en pié, inclinado; pues aunque Pedro puede estar sin estas modificaciones, cuando se hallan en él las concebimos como modos de ser del mismo ó como entidades reales sí, pero diminutas é incompletas que no entrañan suficiente realidad y perfeccion para fundar una distincion tan completa como en el primer caso; y como dice santo Tomás, estas realidades mas bien que entes, deben llamarse entes de ente ó modos de ente. Se le da á esta segunda el nombre de distincion real modal, para distinguirla de la primera.

Una vez establecidas y admitidas estas dos especies de distincion real que nadie puede negar en cuanto al fondo, cualquiera que sea la fórmula con que se quiera expresarlas, es facil reconocer que la distincion entre la esencia y la subsistencia debe reducirse á la segunda especie, toda vez que la subsistencia ó la razon de supuesto no añade á la naturaleza mas que un modo determinado de ser, inseparable naturalmente de la esencia sustancial á quien modifica y perfecciona. La subsistencia pues se distingue realmente de la esencia, en cuanto importa y significa una actualidad ó perfeccion, que da complemento á la sustancia haciéndola independiente para existir y obrar, é incomunicable en las criaturas á otro supuesto; pero esto de una manera

análoga á aquella con que un modo accidental se distingue de su sugeto, y no en el sentido de que los dos estremos de esta distincion sean dos entes completos ni separables, como sucede en la distincion entre Pedro y Pablo; ó como dice santo Tomás, no se distinguen como si la naturaleza fuera una cosa y el supuesto otra cosa. Hé aquí sus palabras que no permiten dudar sobre su modo de pensar en este punto: «Se dice que la naturaleza constituye el supuesto aun en las cosas compuestas de materia y forma, no porque la naturaleza sea una cosa y el supuesto otra cosa; pues esta esplicacion sería segun la opinion de los que dicen, que la naturaleza de la especie es la forma solamente....... sino porque segun el modo de significar, la naturaleza se significa como parte; mas el supuesto como todo: la naturaleza como constitutivo, el supuesto como todo constituido.»

Tal vez no faltará alguno que califique de vanas sutilezas las ideas y observaciones que sobre la subsistencia acabo de presentar, y para quien carezca de utilidad este análisis algun tanto prolijo y fatigante por la naturaleza misma de las materias sobre que versa. Empero los hombres que conozcan las aplicaciones importantes á que da lugar la nocion de la subsistencia; los que se hallen penetrados de la utilidad y necesidad de conocer á fondo esta materia para formar juicio exacto y proceder con conocimiento de causa en las apreciaciones sobre el origen, historia y naturaleza de las heregias de los siglos IV y V de la Iglesia; los hombres en fin, que hayan meditado seriamente sobre las relaciones íntimas que existen entre esta doctrina y otras cuestiones importantes de la on-

tología y de la psicología, saben muy bien que ademas de su importancia teológica, por decirlo asi, en órden al dogma y á la polémica religiosa, envuelve tambien importancia y aplicaciones filosóficas, y que esta cuestion es muy grave en el fondo y digna de ser estudiada con detenimiento, por mas que su estudio puedan parecer frívolo é inutil á primera vista.

Por lo que hace á la verdad y solidez de la doctrina establecida en el presente capítulo y en el anterior, puede decirse que no he hecho otra cosa que consignar sencillamente el pensamiento de santo Tomás, en órden á los puntos capitales que encierran las dos problemas, tan dificiles como importantes, de la subsistencia y de la esencia. Solo añadiré, que cualquiera que sea la fuerza de conviccion que se quiera conceder á sus opiniones y razonamientos sobre esta materia, no se les podrá negar ciertamente la ventaja de adaptarse con mayor claridad y sencillez, al conocimiento, esplicacion y defensa de los dogmas cristianos; sin admitir al propio tiempo entre la subsistencia y la naturaleza, una distincion que repugne á la sana razon. Considerando la personalidad como una actualidad terminativa de la sustancia, como complemento sustancial de la naturaleza, y como una realidad positiva, se abre camino al entendimiento para la inteligencia de las doctrinas de los Padres de la Iglesia sobre los principales misterios de la revelacion: admitiendo entre ella y la naturaleza una distincion real, pero puramente modal, evita la confusion de ideas que resulta algunas veces de trasladar á la naturaleza real las concepciones abstractas de nuesta razon.

Esta misma doctrina se halla constantemente consignada en otros lugares de sus obras. «El hombre, dice, (1) tiene alguna cosa que no tiene la humanidad:» y en otra parte añade: (2) «La persona no es nombre de negacion ni de razon, sino de una realidad: *nomen personæ non est nomen negationis neque intentionis, sed est nomen rei.* «El Verbo, (3) no tomó la naturaleza con la personalidad previa ó la naturaleza personificada antes de la union, *personatam;* pues en este caso hubiera destruido alguna *perfeccion* en la naturaleza:» palabras que, como es evidente, carecen de sentido, si la subsistencia que constituye la personalidad no es alguna realidad positiva.



(1) *Sum. Theol.* p. 1.ª Cuest. 3.ª Art. 3.º
(2) *Ibid.* Cuest. 30. Art. 4.º
(3) *Ibid.* p. 3.ª Cuest. 34. Art. 3.º

CAPÍTULO SESTO.



Distincion entre la esencia y la existencia.

Hé aquí una de aquellas cuestiones, que mas han servido de pretesto á no pocos metafísicos de los dos últimos siglos, para declamar contra la filosofía escolástica. Llevados de su alto desprecio hacia todo lo que dice relacion con esta filosofía, no vieron en la distincion real que establecieron la mayor parte de los Escolásticos entre la esencia y la existencia de las criaturas, mas que vanas sutilezas de una razon excesivamente analítica, y que traslada á la naturaleza de las cosas sus concepciones meramente ideales.

A pesar de la rectitud y profundidad de juicio que indudablemente caracterizan al ilustre Balmes, parece haber participado de este modo de pensar al

tratar esta cuestion en su *Filosofía Fundamental*. «Que nosotros, dice, (1) distinguimos entre la esencia y la existencia de las cosas, es indudable: en cuanto concebimos el objeto como realizado, concebimos la existencia; y en cuanto concebimos que ese objeto existe con esta ó aquella determinacion que le constituye en tal ó cual especie, concebimos la esencia. La idea de existencia nos representa la realidad pura; la idea de la esencia nos ofrece la determinacion de esta realidad. Pero las escuelas han ido mas lejos, y han querido trasladar á las cosas, la distincion que se halla en los conceptos: su opinion parece mas sutil que sólida................. Parece pues que á la distincion de los conceptos de la esencia y de la existencia, no le corresponde una distincion real en las cosas. La esencia no se distingue de la existencia; y no por eso deja de ser finita la primera y contingente la segunda.»

Nótese empero que al trascribir las palabras del filósofo español, no pretendo dirigir contra él una inculpacion, y si unicamente consignar un hecho. Estoy muy lejos de creer que el desprecio hacia la filosofía escolástica haya egercido ninguna especie de influencia sobre este sabio escritor al emitir su opinion en este punto: estoy persuadido por el contrario, que al negar la distincion real entre la esencia y la existencia no hizo mas que esponer con lealtad su modo de pensar. De desear sería ciertamente que la moderacion con que se expresa al tratar esta dificultad, no menos que el respeto y consideracion que hacia la filosofía

(1) Lib. 5. cap. 12. pág 212. edic. de Barc. 1846.

escolástica manifiesta mas de una vez en sus apreciables obras, fuesen imitados por todos los escritores, y que hubieran servido de norma á los que en los dos siglos anteriores trataron materias análogas. La verdadera filosofía y la sana razon, nada hubieran perdido ciertamente, si aquellos escritores que tomaron á su cargo reformar la filosofía escolástica poniendo empeño decidido y esforzándose en desacreditarla, hubieran conocido sus doctrinas y hubieran penetrado sus tendencias tan á fondo como el autor de la *Filosofía Fundamental.*

Ya que de este filósofo he hecho mencion, séame permitido observar, que á mi juicio hay falta de exactitud en los pensamientos que emplea al impugnar la distincion real entre la esencia y la existencia; no siendo muy difícil advertir que sus razonamientos sobre este punto, no presentan aquella argumentacion concienzuda y aquella lucidez que resalta con frecuencia en sus escritos, al tratar otras materias filosóficas. Sus raciocinios adolecen de los mismos defectos que echa en cara á sus adversarios, á saber, confusion de ideas y peticion de principio. Veámoslo.

Despues de haber aducido las razones que á su juicio demuestran la identidad entre la esencia y la existencia, añade las siguientes palabras: «Puede objetarse que si la existencia de los seres finitos es lo mismo que su esencia, resultará que la existencia será esencial á dichos seres; porque nada mas esencial que la misma esencia: luego los seres finitos existirán por necesidad, pues que todo lo que pertenece á la esencia es necesario. Los radios de un círculo son iguales entre si, porque la igualdad está contenida en la

esencia del círculo; del mismo modo, si la existencia pertenece á la esencia de las cosas, estas no podrán menos de existir, y la no existencia sería una verdadera contradiccion.

«Esta dificultad se funda en el sentido ambiguo de la palabra esencia, y en la falta de exactitud con que se ligan las ideas de esencial y necesario. La relacion de las propiedades esenciales es necesaria, porque destruyéndola se cae en contradiccion. Los radios del círculo son iguales, porque en la misma idea del círculo entra ya la igualdad; y por consiguiente si esta se negase se afirmaria y se negaria á un mismo tiempo. La contradiccion no existe cuando no se comparan unas propiedades con otras; y esta comparacion no se hace cuando se trata de la esencia y de la existencia. Entonces no se compara una cosa con otra, sino una cosa consigo misma; si se introduce la distincion, no se la refiere á dos cosas, sino á una misma, considerada bajo dos aspectos, ó en dos estados: en el órden ideal y en el real.» (1)

No es mi ánimo examinar al presente la verdad y solidez de esta doctrina en si misma, limitándome unicamente por ahora á hacer notar, que aqui se incurre manifiestamente en una peticion de principio. ¿Á que se reduce en efecto la contestacion y respuesta de Balmes á la dificultad que se habia propuesto? Basta reflexionar muy poco para reconocer, que en último análisis se reduce á simple negacion de la distincion real entre la esencia y la existencia ó sea á la afirmacion de su identificacion real, y por

(1) Cap. cit. pag. 214.

consiguiente que hay una verdadera peticion de principio. «La contradiccion, dice nuestro filósofo, no existe cuando no se comparan unas propiedades con otras; y esta comparacion no se hace cuando se trata de la esencia y de la existencia. *Entonces no se compara una cosa con otra, sino una cosa consigo misma.* ¿Como prueba esto el ilustre escritor? «Si se introduce, añade, la distincion, no se la refiere á dos cosas *sino á una misma*, considerada bajo dos aspectos ó en dos estados.» Pero esto es precisamente lo que se debia probar, y asi hay una verdadera peticion de principio, ó cuando menos es insuficiente este procedimiento para resolver la dificultad propuesta.

Se me dirá tal vez que el Sr. Balmes habia establecido de antemano las pruebas y fundamentos para negar la distincion entre la esencia y la existencia; y yo responderé que precisamente encuentro la peticion de principio en esto mismo; pues concretándose en la respuesta á la objecion citada, á la simple negacion de la distincion real entre la esencia y la existencia, procede bajo la suposicion de la identidad establecida entre estas dos cosas, siendo asi que los fundamentos que habia aducido para establecer esa identidad, no son otra cosa que una simple negacion, análoga en un todo á la que acabamos de examinar.

Para convencerse de esto, basta reflexionar, siquiera no sea mas que ligeramente, sobre las razones que presenta en apoyo de su opinion, razones que se hallan contenidas en las siguientes palabras: (1) «La esencia de una cosa es aquello que le constituye tal,

(1) *Ibid.* pág. 213.

y le distingue de todo lo demas; y la existencia es el acto que da el ser á la esencia, ó aquello por lo cual la esencia existe. De estas definiciones parece resultar que no hay distincion entre la esencia y la existencia. Para que dos cosas sean distintas es necesario que la una no sea la otra; y como la esencia abstraida de la existencia, no es nada, no se puede decir que haya entre ellas una distincion real.

La esencia de un hombre, si se prescinde de su existencia ¿á que se reduce? á nada: luego no se debe admitir ninguna relacion entre ellas. Convengo en que prescindiendo de la existencia del hombre, concebimos todavia la esencia del hombre; pero la cuestion no está en si distinguimos entre la idea del hombre y su existencia, sino en si hay una distincion real entre su esencia propia y su misma existencia.»

¿No es evidente á todas luces, que aqui hay una verdadera peticion de principio, y que se dá por supuesto lo mismo que se intenta probar? «La esencia, se nos dice, abstraida de la existencia, no es nada. . . . La esencia de un hombre, si se prescinde de su existencia ¿á que se reduce? á nada.» ¿Que razon se aduce para probar esto? ninguna absolutamente. Luego en la realidad se deja sin resolver la cuestion, ó mejor dicho, no se prueba lo que se intentaba probar.

Pero hay mas aun: aqui se descubre una lamentable confusion de ideas que es el verdadero origen de los defectos que se acaban de indicar, y que lleva consigo la inexactitud del raciocinio. ¿Que es lo que se quiere dar á entender cuando se dice: «la esencia abstraida de la existencia, no es nada»? Si se significa por estas palabras, que es imposible separar la

existencia de una cosa, de su esencia, sin que esta deje de existir, ó en otros términos, que separada la existencia de la esencia, esta no permanece existente, se enuncia una verdad incontestable, pero que en nada afecta la cuestion de que se trata. Ni santo Tomás ni los Escolásticos que adoptaron su modo de pensar sobre este punto, creyeron jamás, ni pudieron creer, que separada la existencia de una cosa de su esencia, esta permanece siendo algo real, entendiendo por real lo existente; pues no ignoraban que esto implica una contradiccion palpable, y que tanto valdria admitir un cuerpo luminoso sin luz. Pero de que la existencia no se pueda separar de la esencia sin que esta deje de existir, ¿se infiere en buena lógica que estas dos cosas se identifican absolutamente, de manera que no se pueda decir con verdad, que *la una no es la otra*, como exige Balmes para la distincion real? ¿La no separacion, ó si se quiere la *inseparabilidad* de dos cosas, lleva siempre consigo la identidad absoluta de las mismas? Estoy intimamente persuadido, que el filósofo español no admitiria la legitimidad de semejante consecuencia. La estension es inseparable del cuerpo, ¿diremos por eso que existe identidad perfecta y absoluta entre estas dos cosas, y que no hay modo alguno de distincion real entre la estension y la sustancia á quien modifica? Separada el alma racional del hombre, desaparece la esencia del hombre; ¿se infiere de esto que el alma racional y el hombre son una misma cosa y que no hay distincion alguna real entre estos dos seres? El movimiento no puede existir separado del cuerpo ¿se infiere de aqui que el movimiento y el cuerpo son una misma cosa,

sin distincion ninguna real? Asi pues es evidente, que el razonamiento del citado escritor procede bajo un supuesto falso, y en todo caso la exactitud y legitimidad de su raciocinio, exigia que hubiera establecido y probado sólidamente que de la inseparabilidad de dos cosas se infiere legítimamente su identidad real absoluta.

Si por las palabras «la esencia abstraida de la existencia no es nada,» se quiere significar que puesta una naturaleza existente, por ejemplo Pedro, su esencia, es decir, el conjunto de sus predicados esenciales y sus perfecciones, como la vida, el cuerpo, sustancia etc. no son otra cosa que su existencia actual, y que la entidad que implican estas perfecciones, es el mismo acto de existir de Pedro, entonces se supone aquello mismo que se debe probar: lejos pues de resolver la cuestion, contienen una peticion de principio manifiesta.

Pasemos ya á examinar si la opinion de los que admitieron y admiten alguna distincion real entre la esencia y la existencia en las criaturas, se halla apoyada en mejores procedimientos que el que acabo de impugnar. Aunque no pretendo imponer á nadie el yugo de la autoridad, ni es mi ánimo ventilar la cuestion por este medio, me permitiré observar sin embargo para aquellos lectores que tengan formado de la doctrina filosófica de santo Tomás un concepto digno de su profundidad y solidez, que este es uno de los puntos capitales de su elevada filosofía. En todas partes, en cien lugares de sus obras, establece esplícitamente, con toda la claridad que desearse puede, la distincion real entre la esencia y la existencia de

las criaturas, mirando siempre la identificacion entre estas dos cosas como un atributo particular de la divinidad, y parece que se complace en dilucidar esta cuestion interesante. Si su doctrina sobre este punto merece con justicia la calificacion de *mas sutil que sólida*, ó no, se podrá reconocer por los fundamentos en que se apoya y pesando sus palabras que despues citaremos.

Una de los principales razones de que echa mano el santo Doctor para establecer esta distincion, se funda sobre el sentir comun de los Padres de la Iglesia y filósofos cristianos mas autorizados, los cuales todos á una voz nos enseñan que es atributo propio de Dios existir esencialmente ó por su esencia misma; de manera que su esencia es la existencia actual ó el acto de existir, conforme á la definicion que la divinidad dió de si misma cuando dijo á Moyses: *Yo soy el que soy*. Luego si en las criaturas la existencia se identifica absolutamente con su esencia, podremos decir de ellas que existen esencialmente, es decir, por su misma esencia, del mismo modo que lo decimos de Dios.

Se me responderá que en Dios el existir esencialmente, no solo implica la identidad entre su esencia y existencia, sino tambien la indefectibilidad de ser y la independencia de otro ser producente, toda vez que la existencia no es producida en Dios.

A esto contestaré, que si bien se observa, esto en nada afecta al valor del raciocinio aducido. Es evidente que la dependencia ó no dependencia de un ser de otro como de causa eficiente, es completamente extraña á la identificacion de la esencia con

la existencia relativamente al inconveniente aducido en la prueba, toda vez que si se admite que la esencia y existencia de las criaturas son una misma cosa, siempre será lógico el inferir, que este ente existe por su misma esencia. Pero hay mas aun: el razonamiento conserva toda su fuerza teniendo en cuenta esa disparidad, la cual en vez de enervar, confirma mas bien el procedimiento alegado.

En efecto: santo Tomás observa con profundidad, que precisamente porque la existencia de las criaturas depende de Dios como de su causa eficiente, es imposible que se identifique su existencia con su esencia; porque en este caso, la esencia en cuanto realizada de la criatura no sería otra cosa que su existencia actual ó el acto de existir; luego repugnaria que fuese producida por otro. ¿No decimos que Dios es un ser existente necesaria y absolutamente, y que escluye toda dependencia de otro ser producente, porque su esencia es el mismo existir? Luego nos veremos precisados á admitir lo mismo en la criatura, si su esencia se identifica absolutamente con la existencia; pues en esta hipótesis su esencia realizada no sería otra cosa en la realidad, que el existir actualmente como en Dios, al cual por eso repugna el ser producido por otro, y en tanto existe por sí mismo, porque existe por su esencia, ó en otros términos, porque su esencia se identifica absolutamente con su existencia y no es otra cosa que el mismo acto de existir. Así pues la relacion de dependencia de alguna causa eficiente, que se halla envuelta en la existencia de la criatura, y que no envuelve la existencia de Dios; tan lejos está de echar por tierra la fuerza y legitimidad del raciocinio pro-

puesto en favor de la distincion real entre la esencia y la existencia de las criaturas, que antes por el contrario, nos suministra una nueva prueba *à posteriori* de aquella distincion.

Conviene tener presente, que tratándose aqui de establecer distincion real entre dos cosas que todos admiten y consideran como necesariamente inseparables, cualquiera que sea por otra parte la opinion que sigan en órden á la naturaleza de la indicada distincion, sería absurdo el exigir razones fundadas en la separacion de los dos estremos. Será por consiguiente mas lógico, asi como tambien mas conforme á la naturaleza de la cuestion que venimos ventilando, buscar en la naturaleza y en la esclusion recíproca y total de los conceptos relativos á la esencia y existencia en las criaturas, los fundamentos y la razon *á priori*, para llegar á la determinacion de la distincion entre estos dos estremos. Este es un problema puramente ontológico: su solucion no puede ser por consiguiente esperimental ni psicológica, y sí puramente ontológica y *á priori*, como lo es el problema en si mismo.

Parece que nuestro entendimiento no puede desear mejor fundamento para admitir distincion real, cuando se trata de cosas inseparables naturalmente, que la esclusion recíproca y total de dos conceptos, que implicando alguna cosa real y positiva, no se refieren á un tercero en el cual se identifiquen, es decir, que hay razon suficiente de distincion real, cuando un predicado real y positivo, de tal manera conviene á alguna cosa, que ni le es esencial, ni entra juntamente con ella á formar otro ente constituyendo como una tercera esencia, ni tampoco dimana de ella, como las

propiedades de la esencia, sino que se refiere á un principio externo; pues en este caso parece indudable que dicho predicado carece de todo principio de identificacion real con la cosa á que se refiere. La existencia al enunciarse de la esencia, importa ó significa alguna realidad positiva: por otra parte, nadie negará que la existencia no se compara á la esencia como una propiedad de la misma, puesto que toda propiedad es posterior en órden de naturaleza con respecto á la esencia de la cual procede y depende, y mucho menos pueden negar esto los que identifican la existencia con la esencia. Tampoco podemos decir, que se identifican en una tercera naturaleza constituida por estos dos conceptos, á la manera que los conceptos de animal y de racional se identifican realmente, en cuanto se consideran como constituyendo la naturaleza ó esencia del hombre. Si se añade ahora, que la existencia actual se predica accidentalmente de la esencia á la cual comunica el egercicio ó acto de existir, y que por consiguiente no se puede llamar predicado esencial, tendrémos todas las condiciones necesarias para inferir legítimamente de la naturaleza de los conceptos relativos á la esencia y existencia en las criaturas, una distincion real entre estas dos cosas, una distincion independiente de nuestro entendimiento y anterior á su operacion.

Sabido es que el fundamento y la medida de la verdad que hallarse puede en las enunciaciones de nuestro entendimiento, se encuentran en la naturaleza misma de las cosas; pues es incontestable, que una proposicion no es verdadera, sino porque su enunciacion incluye conformidad con la cosa á la cual se refiere. Luego si

la enunciacion de la existencia constituye un predicado accidental, preciso será admitir en la naturaleza misma de las cosas una distincion real, que correspondiendo á los conceptos de la esencia y de la existencia, sirva de razon suficiente al diferente modo de enunciacion que conviene á los predicados esenciales y al de la existencia.

Esta sencilla observacion nos conduce al siguiente raciocinio: un predicado accidental, extraño, por decirlo asi, al sugeto, y no constitutivo de su esencia, se distingue realmente de un predicado esencial, entrañado absolutamente en la esencia del sugeto, y que pertenece á su constitucion; la existencia actual es predicado accidental respecto á una esencia criada cualquiera, está fuera de su concepto, y no perteneciente á la constitucion interna y esencial de la misma: luego no puede identificarse con la misma esencia á la manera que esta se identifica consigo misma y con los predicados esenciales que la constituyen: luego es preciso admitir algo mas que una mera distincion de razon entre estas dos cosas.

Creo que nadie pondrá en duda la primera proposicion de este raciocinio, sopena de admitir, que un mismo predicado respecto de una misma cosa, pueda ser esencial y accidental al mismo tiempo, constitutivo y no constitutivo de la naturaleza, entrañado y no entrañado al mismo tiempo en la esencia del sugeto. Por otra parte es incontestable que los predicados esenciales convienen siempre y en cualquier estado á la esencia: los accidentales no siempre convienen, sino algunas veces y en condiciones determinadas. Vemos tambien que podemos muy bien concebir

la esencia de una cosa, no solamente sin concebir al propio tiempo su predicado accidental, sino tambien bajo su contrario: asi por egemplo, podemos concebir el ayre no solo prescindiendo de que sea luminoso y de que se halle iluminado, porque esto se predica accidentalmente de su esencia, sino tambien bajo el predicado opuesto, toda vez que aun cuando conciba el ayre como tenebroso, no por eso desaparecerá su esencia. No sucede lo mismo con los predicados esenciales; pues si me esfuerzo en concebir el ayre como no corporeo, destruyo su esencia, y por el mismo hecho desaparece el concepto esencial del sugeto de la proposicion. Si estando Pedro enfermo, concibo su naturaleza sin este accidente, y aun cuando le concibo con la salud que constituye respecto de él un predicado accidental contrario al primero, no por eso desaparece su concepto esencial; pero si concibo este hombre sin racionalidad, destruiré su concepto esencial, se desvanece el sugeto de la proposicion y nada resta que pueda servir de objeto á mi entendimiento. Luego los predicados esenciales y accidentales de una cosa presuponen necesariamente una distincion real por parte de las entidades á las cuales se refiere su significacion.

Inútil parece en vista de las observaciones que acabo de consignar, detenerse en probar que la existencia actual en las criaturas pertenece al órden de los predicados accidentales, y que no puede llamarse con propiedad predicado esencial cuando se enuncia de los entes criados. Hagamos esto palpable con un egemplo. Pedro existe, Pedro es racional: hé aquí dos proposiciones que teniendo el mismo sugeto, son

sin embargo muy diferentes en órden á su modo de predicacion. ¿En que se funda y de donde procede esta diversidad, sino del diferente modo de conexion y enlace que el predicado de cada una de ellas tiene con el mismo sugeto. ¿Hay la misma relacion, y conexion tan íntima entre el predicado de la primera, que es el acto de ser ó existir relativamente al sugeto de las dos proposiciones, que entre este y la racionalidad, que es el predicado de la segunda? Es evidente que no. La racionalidad conviene siempre á Pedro, y cualquiera que sea el estado en que se considere á esta naturaleza, subsistirá invariable la relacion necesaria entre la racionalidad y esta naturaleza.

Por el contrario, el acto de existir no incluye alguna relacion necesaria con la naturaleza del sugeto, ni mucho menos le conviene en todos los estados en que se puede considerar á esta naturaleza. Mas aun: puedo concebir á Pedro sin considerar en él el acto de existir, y hasta bajo la condicion de la no existencia, sin que por eso desaparezca su concepto esencial; pero si separo de él la racionalidad, no solo desaparece como existente, sino tambien en el estado ideal, porque destruye su concepto esencial. Luego el acto de existir ó la existencia actual enunciada de las criaturas, posee todas las condiciones que antes hemos establecido para caracterizar los predicados accidentales y distinguirlos de los esenciales. Luego si el predicado accidental y esencial no pueden significar la misma realidad con identidad absoluta y completa, cuando se refieren al mismo sugeto, es lógico el inferir que no puede haber identificacion absoluta entre la esencia y la existencia, cuando esta no se predica esencialmente del

sugeto. Luego siendo incontestable que solamente en Dios la existencia se enuncia como predicado esencial del sugeto de la proposicion, debe admitirse en las criaturas alguna distincion real entre su esencia y su existencia.

Apremiados por la exactitud vigorosa de este raciocinio, suelen responder algunos, que si bien la existencia actual es un predicado accidental relativamente á la esencia de las criaturas, cuando estas se conciben como meramente posibles en su estado ideal, no sucede lo mismo respecto de esta misma naturaleza realizada y en cuanto individualizada en los singulares. Segun ellos, el acto de existir se predica accidentalmente de la esencia de Pedro considerada en el estado ideal y como posible, pero si se considera á Pedro como un individuo existente, entonces la existencia pertenece á su esencia y constituye un predicado esencial respecto de la misma.

Para reconocer cuan poco sólida y cuan destituida de fundamento se halla en la realidad esta respuesta tan especiosa á primera vista, bastará una sencilla observacion, que constituye al propio tiempo un argumento poderoso é invencible á mi juicio, en favor de la distincion real entre la esencia y la existencia. Es una cosa fuera de controversia, y una verdad de sentido comun, que el acto de existir, ó lo que es lo mismo, el egercicio de la existencia en las criaturas, se predica accidentalmente de su esencia en alguno de sus estados; es decir, ó en el estado ideal y de posibilidad, ó en el estado de realidad: no puede decirse de ninguna manera que esto se verifique respecto de las esencias en el estado de posibilidad

pura: luego solo puede verificarse esto respecto de las esencias en cuanto realizadas. Si digo: «el hombre existe:» la existencia actual que es el predicado de esta proposicion, tan lejos está de convenir al hombre en el estado de posibilidad, que mas bien le repugna; pues es evidente que el egercicio de existir implica contradiccion con la razon de ente posible.

¿Que se entiende sino por un hombre posible? una naturaleza determinada que puede existir, *pero que no existe:* luego la existencia actual repugna á la criatura en cuanto posible, pues desde el momento que la concebimos con el egercicio de la existencia, deja de ser meramente posible y pasa al estado de su realizacion: luego el acto de ser, no es predicado ni esencial ni accidental de la esencia en el estado ideal y en cuanto posible, sino contradictorio de la misma. Luego este acto ó egercicio de existir, ó no se puede llamar predicado accidental y contingente respecto de la esencia de las criaturas en ningun caso; ó es preciso admitir que le conviene este caracter de predicado accidental con respecto á la esencia en su estado de realidad, ó sea en cuanto existente. (VI.)



CAPÍTULO SÉPTIMO.

Continuacion del mismo asunto.

Como quiera que el exámen detenido y el sucesivo desarrollo de cada una de las razones que santo Tomás aduce en favor de la distincion real entre la esencia y la existencia en las criaturas, nos conduciria demasiado lejos, dando proporciones exageradas á esta materia; y en la imposibilidad por consiguiente de desenvolver y analizar las pruebas restantes del santo Doctor con el mismo cuidado que hemos dedicado á las consignadas en el capítulo anterior, nos contentarémos con presentar algunas de ellas, trascribiendo sencillamente sus palabras y dejando á cargo de los lectores su exámen y el desenvolvimiento de que son susceptibles.

Hé aquí como se expresa al investigar si en las sustancias espirituales como son los ángeles, son una misma cosa la existencia y la esencia. (1) «Mas no se debe pensar, que porque las sustancias intelectuales no son corpóreas, ni compuestas de materia y forma, y porque no existen en la materia como naturalezas materiales, tengan ya por eso una simplicidad de naturaleza igual á la que se halla en Dios, pues se encuentra en ellas alguna composicion, en cuanto no es lo mismo en ellas la existencia y la cosa que existe ó la esencia. Porque si la existencia ó el ser que posee una esencia ó naturaleza, es subsistente, nada se le junta ó sobreviene fuera de la misma existencia; por lo cual vemos tambien que en aquellas cosas en las cuales la existencia actual no es subsistente, lo que conviene al ente existente fuera de la misma existencia, se halla á la verdad unido á la cosa que existe, pero no es una misma cosa con su acto de existir sino accidentalmente, en cuanto es uno mismo el sugeto que tiene la existencia, y lo que no es existencia, como se ve en Sortes, por egemplo, el cual ademas de su ser sustancial, tiene tambien el ser blanco, lo cual es alguna cosa diversa de su ser esencial. Luego si la existencia no está en alguna esencia, no habrá ninguna cosa en la cual y mediante la cual se la pueda unir aquello que no es la misma existencia. El existir en cuanto existir no puede ser diverso en si mismo, pero se puede diversificar por medio de alguna cosa que no sea la misma existencia, ó acto de existir. Se ha demostrado antes que Dios es su existencia subsistente; luego ninguna cosa fuera de

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.° Cap. 32.

él puede ser su existencia. Luego es necesario que en toda sustancia fuera de la de Dios, una cosa sea su esencia y otra su existencia.

Segunda razon: Una naturaleza comun á muchos, si se concibe separada de estos, no puede menos de hacerse una, aunque los sugetos que tienen esta naturaleza puedan diversificarse entre si y ser muchos; pues si la naturaleza de animal subsistiera por si sola, separada de todo sugeto, no incluiria en sí lo que es propio del hombre ni lo que pertenece al buey; porque de lo contrario ya no sería animal solamente sino hombre ó buey. Es asi que removidas las diferencias constitutivas de las especies, solo queda como una y sin division la naturaleza del género, puesto que las mismas diferencias que son constitutivas de la especie, son divisivas del género; luego si esto que llamamos ser ó existencia permanece comun ó sin adicion alguna como el género, esta existencia separada subsistente por si misma, no puede ser mas que una. Pero si no se divide por medio de diferencias como el género, sino que solo se puede concebir como divisible en cuanto es existencia de esta ó de aquella cosa, con mayor motivo se puede decir entonces que este ser existente por si mismo, no puede ser mas que uno. Resulta pues, que siendo solamente Dios el ser ó existir subsistente que escluye toda division por medio de diferencias, ninguna cosa fuera de él puede ser su existencia.

Tercera razon: Es imposible que haya dos seres infinitos con infinidad absoluta; porque un ser absolutamente infinito comprende toda perfeccion de ser; y asi si semejante infinidad conviniese á dos seres, nada

habria en que pudiesen distinguirse entre sí. El acto de existir ó sea una existencia absoluta subsistente en si misma y por si misma, es absolutamente infinita; porque no se halla terminada por ninguna cosa que sea como el sugeto recipiente. Luego es imposible que haya ninguna existencia subsistente en si misma, fuera de la primera.

Cuarta razon: La esencia de cualquiera cosa, es tal entidad determinada por si misma y no por razon de otro; y asi vemos que el ser luminoso actualmente, no es de la esencia del ayre, porque le conviene por razon de otro. Es cierto que el existir conviene á cualquiera esencia criada por medio de otro, pues de lo contrario no sería ente criado: luego en ninguna esencia criada su existir es su esencia.

Quinta razon: Siendo cierto que todo agente obra en cuanto está en acto, debe convenir la razon de acto perfectísimo al agente primero que es el mas perfecto de los agentes ó causas eficientes.......... y por otra parte lo que es el acto mismo, está en acto de un modo mas perfecto, que lo que solamente tiene el acto; pues este se dice en acto por razon del primero y con relacion á lo que es acto. Ahora bien; se ha demostrado antes que solo Dios es primer agente: luego á él solo conviene existir en acto de un modo perfectísimo, es decir, de manera que sea el mismo acto perfectísimo. A solo Dios conviene por lo tanto el ser la misma existencia ó el acto de existir, asi como á él solo conviene el ser primer agente.

Sesta razon: La existencia conviene al agente primero segun su propia naturaleza, pues el existir ó la existencia de Dios es su esencia, como antes se ha de-

mostrado. Es asi que lo que compete á alguno segun su propia naturaleza, no conviene á otros sino por modo de participacion....... luego el existir compete á todas las demas cosas fuera del primer agente, por modo de participacion. Es asi que lo que compete á alguno por participacion, no es su esencia: luego es imposible que la esencia de algun otro ente fuera del primer agente, sea la misma existencia. Por eso es que en el Exodo se pone como nombre propio de Dios: El que Es; porque á él solo pertenece que su esencia no sea otra cosa que su existencia.»

Cualquiera que sea la opinion que se adopte sobre la cuestion que nos ocupa, preciso será convenir en que las ideas del santo Doctor aqui consignadas, encierran ideas y reflexiones altamente filosóficas y dignas de un exámen detenido y concienzudo. Hay aqui concepciones abstractas sí, pero cuya abstraccion en nada perjudica á su solidez. Hay aqui concepciones de un genio eminente, cuya penetrante inteligencia campea por las elevadas regiones de la metafísica; concepciones que llevan el sello de una meditacion profunda; concepciones en fin, que basadas sobre la idea de la divinidad en si misma y en sus relaciones con los seres criados, sirven de punto de partida á procedimientos tan lógicos como vigorosos. Las nociones fundamentales de la esencia y de la existencia, el desarrollo de la idea filosófico-cristiana de Dios, la dependencia y relaciones de los seres criados con respecto á la divinidad, la razon de primer principio que á esta compete relativamente á las criaturas, la razon y concepto propio de la existencia, que implicando en si misma cierta especie de infinidad por razon de la distancia infinita

que parece mediar entre el no ser y el acto de existir, debe ser como el efecto propio y esclusivo de aquella primera causa eficiente que incluyendo la plenitud del ser, se constituye en razon de esencia y de causa por su acto de existir: hé aquí fundamentos que tomados de la naturaleza misma de las cosas y desarrollados con vigor por santo Tomás, son asaz suficientes para poner fuera de duda que la opinion de los Escolásticos sobre la distincion real entre la esencia y la existencia en las criaturas, no carece de solidez, ni es una opinion gratuita, como se ha afirmado por algunos; no siendo menor por otro lado su importancia y aplicaciones científicas, atendidas las relaciones que existen entre esta doctrina y otras cuestiones metafísicas de la mas alta transcendencia.

Puede objetarse contra esta distincion real entre la esencia y la existencia, que si la existencia se distingue realmente de la esencia deberá recibirse en esta como en su sugeto, lo que no puede tener lugar, siendo cierto que la esencia sin la existencia es nada, toda vez que la existencia es aquello mediante lo cual la esencia es puesta fuera de sus causas y pasa de la nada al ser: luego repugna que la existencia se reciba en la esencia; porque en la nada, nada puede recibirse. Luego es necesario admitir que la esencia es puesta fuera de las causas y de la nada por sí misma y no por alguna cosa que no sea ella.

Para contestar á esta dificultad, se hace preciso ante todo determinar el sentido de sus palabras, á fin de evitar la confusion de ideas que envuelve. Cuando se dice, que la existencia es aquello mediante lo cual y por lo cual la esencia es puesta fuera de sus causas y

de la nada, y que esto conviene á la esencia real por si misma y no por razon de alguna otra cosa distinta; ó se quiere significar por estas palabras, que la esencia se constituye realizada y como existente escluyendo toda relacion á otra cosa que no sea la misma existencia, ó bien se quiere dar á entender, que la existencia es aquello mediante lo cual existe formalmente la esencia, sin escluir por eso la dependencia que esta existencia recibida en la esencia puede tener de alguna causa eficiente que la comunique á la esencia. Si se habla en el primer sentido, la proposicion es absolutamente falsa; pues la realizacion de la esencia ó su posicion fuera de las causas y de la nada, incluye necesariamente relacion y dependencia del agente que comunica el ser á la cosa, y que tiene razon de causa producente lo mismo respecto de su esencia que de su existencia.

El inferir pues de esto, que la esencia es puesta fuera de sus causas y de la nada por si misma, será lo mismo que inferir que la esencia se hace existente por si misma sin necesidad de causa producente de la cual reciba la existencia. Si por el contrario la expresada proposicion se entiende en el segundo sentido espuesto, de manera que la existencia sea aquello por lo cual la esencia se constituye y denomina existente, y que nosotros concebimos como una actualidad interna é inherente á la esencia; entonces se enuncia una cosa muy verdadera, pero de la que no puede inferirse legitimamente lo que se infiere en el argumento.

Siendo la existencia, se nos dice, aquello mediante lo cual la esencia es puesta fuera de sus causas y sale, por decirlo asi, de la nada, la existencia se recibirá

en la nada; porque la esencia antes de que haya existencia es nada en si misma, no pudiendo pasar á ser algo real, sino despues de recibir la existencia. Es facil reconocer, que la absurdidad de semejante consecuencia se funda en un supuesto falso. Para inferir legítimamente que si la existencia es una actualidad que se recibe en la esencia como en su sugeto, se recibiria en la nada, sería necesario probar de antemano, ó que la distincion real entre la esencia y la existencia lleva consigo la necesidad de admitir la esencia como *preexistente* con respecto á la existencia, ó que una perfeccion ó entidad real cualquiera no puede existir al mismo tiempo que el sugeto recipiente. Mientras no se nos pruebe alguno de estos supuestos, el inconveniente aducido en el argumento no se hallará en armonía con las reglas de la lógica y carecerá de fundamento.

Aunque las observaciones que dejamos indicadas, son mas que suficientes para desvanecer la objecion propuesta, puede añadirse á mayor abundamiento, que la razon, de acuerdo con la esperiencia, nos suministran fundamentos sólidos y pruebas incontestables en favor de la posibilidad de la existencia simultánea de dos cosas reales, de las cuales la una dependa de la otra y se reciba en ella como en su sugeto. La estension se distingue, ó á lo menos es muy posible que se distinga realmente de la sustancia material á quien modifica, y sin embargo existe simultánea y necesariamente con ella y es inseparable de la misma. La luz, cualquiera que sea su naturaleza íntima, es una entidad real, que puede modificar al ayre y recibirse en él ¿no podrá Dios producir en el mismo instante estas dos

entidades de manera que la una se reciba en la otra? La gracia santificante, las virtudes y dones sobrenaturales, son ciertamente perfecciones reales y positivas que se reciben en el alma como en su sugeto, que dependen de ella para existir, y que se distinguen realmente de la misma: ¿se descubre alguna contradiccion en que Dios produzca una alma adornada con estas perfecciones positivas desde el instante de su creacion? En esta hipótesis, que nada tiene de imposible, habria una entidad dependiente de otra como de sugeto recipiente, no obstante la completa coexistencia de estos dos entes y de su inseparacion. Luego la recepcion de una realidad positiva en una naturaleza que le sirva como de sugeto recipiente, no envuelve esencialmente en su concepto la preexistencia en órden de tiempo de este sugeto. Luego aun cuando la existencia se compare á la esencia como forma actuante ó como una perfeccion, no será necesario por eso, que se reciba en la nada, sino en la misma esencia, que por ella y al mismo tiempo que ella es puesta fuera de las causas y de la nada.

Algunos de los que impugnan la distincion real entre la esencia y la existencia, suelen objetar tambien contra esta doctrina, que identificándose consigo misma la existencia y constituyendo tambien una esencia determinada, será preciso admitir alguna esencia particular que no se distinga de su existencia: luego no hay fundamento alguno para negar la identificacion real de la esencia y existencia en las demas cosas, pues lo que se verifica respecto de un ente criado, puede y debe verificarse igualmente en todos los demas.

Para desvanecer esta objecion bastará fijar el sentido filosófico de las palabras y determinar el verdadero

concepto de la esencia y de la existencia en si misma y en sus recíprocas relaciones. Santo Tomás á cuya penetracion no se escapó esta dificultad, contestó victoriosamente á ella, estableciendo sobre este punto una doctrina tan sólida como á propósito para desvanecer la objecion indicada, destruyendo su fundamento. Hé aquí sus palabras: (1) «El ser hechas y el ser criadas, conviene propiamente á aquellas cosas, á las cuales conviene el ser ó existir; lo cual conviene ciertamente con propiedad á los entes subsistentes, ya sean simples como las sustancias separadas, ya sean compuestas como las sustancias materiales. Porque á aquello conviene propiamente el existir, que tiene existencia y que subsiste con su existencia. Pero las formas, los accidentes y otras cosas semejantes, no se dicen entes, como si ellos fuesen propiamente tales, sino mas bien porque por medio de ellos alguna cosa es tal ó de tal manera, como la blancura en tanto se dice ente, en cuanto por razon de ella el sugeto es blanco.........
Asi pues como los accidentes, las formas y otras cosas de esta clase que no existen por si mismas, mas bien son coexistentes que entes, asi tambien deben llamarse mas bien concreadas que criadas.»

Haciendo en otra parte aplicacion de esta doctrina á la razon de bondad, añade: (2) «La bondad de una cosa criada, no es la misma esencia de esta, sino algo sobre añadido, ya sea su misma existencia, ó alguna perfeccion añadida, á el órden y relacion al fin. Mas esta misma bondad se dice buena, del mismo modo

(1) *Sum. Theol.* Part. 1.ª Cuest. 45. Art. 4.º
(2) *Ibid.* Cuest. 6.ª Art. 3.º

que se dice ente. En tanto se dice ente, porque por medio de ella alguna cosa es tal, no por que ella sea por razon de otra cosa.. Asi pues en tanto se dice buena, porque por ella algun ente es bueno, no porque ella tenga alguna otra bondad mediante la cual sea buena.»

Infiérese de esta luminosa doctrina, que asi como la existencia actual ó el acto de existir en las criaturas no puede llamarse con propiedad ente, toda vez que el concepto ontológico del ente incluye ademas de la actual existencia la esencia ó naturaleza en que se recibe y de la cual es como una actualidad perficiente y que juntamente con ella constituye el ente ó lo que existe, asi tampoco se debe decir que esta existencia actual es una esencia. En efecto: su esencia, si tal puede llamarse, no consiste en otra cosa que en ser la razon formal de existir en las esencias criadas y para las esencias criadas: luego en rigor filosófico, y en realidad, debe llamarse existencia; puesto que por esencia entendemos aquello que recibe el acto de existir, que se compara á la existencia actual como sugeto recipiente, y que por medio de ella pasa á ser ente realizado fuera de sus causas y de la nada. Por eso decian con mucha razon los Escolásticos, que la esencia existe *ut quod*, porque la esencia es la cosa que existe; pero que la existencia existe solamente *ut quo*, porque la existencia no es lo que existe, sino aquello mediante lo cual una cosa existe.

La razon fundamental de toda esta doctrina se halla en que la existencia actual en las criaturas, es por si misma acto de ser de la esencia, y por consiguiente por si misma se refiere tambien á la esencia sin nece-

sitar ella á su vez de otra existencia. La luz es por si misma medio y razon de la iluminacion de los cuerpos, y por eso no necesita de otra luz que le sirva de razon de ser con respecto á su facultad ó fuerza de iluminacion. La accion productiva de un efecto no necesita de otra accion mediante la cual sea ella producida á su vez ni se puede llamar efecto; en el mismo sentido que se aplica esta palabra al efecto por ella producido, porque se ordena por su misma naturaleza á este efecto. Sería una impropiedad filosófica el decir que la estension es estensa: lo que se llama estenso es el cuerpo mismo que recibe la estension, y esta solo debe llamarse estensa en cuanto por razon de ella el cuerpo se constituye estenso. ¿Porque no podrémos decir tambien que la existencia actual no puede ni debe llamarse con propiedad esencia, siendo como es mas bien el acto de la esencia á la cual se ordena por si misma, y consistiendo su naturaleza en constituir la esencia como existente?

Si se nos dice ahora, que segun esta doctrina la existencia actual de las criaturas no podrá decirse posible independientemente de la esencia, y que por si misma no tendrá posibilidad propia, responderémos que no vemos inconveniente alguno en admitir esta consecuencia y que hallamos aqui una doctrina muy verdadera. De la esencia y de la existencia unidas, resulta *un existente*, se constituye una cosa existente, la cual por lo mismo deja de ser posible. Luego estas dos realidades consideradas en el estado ideal, son posibles con una misma posibilidad. Una esencia se dice posible porque puede existir; luego la posibilidad de la esencia es esencialmente la posibilidad de la exis-

tencia. Luego la posibilidad de una esencia criada se identifica absolutamente con la posibilidad de su existencia. Es evidente por lo tanto, que cuando nuestro entendimiento se esfuerza en considerar la existencia en estado puramente ideal, considerándola sin el egercicio de actuar y perfecionar la esencia, no hace otra cosa que considerar la esencia con la posibilidad para existir. Luego esta existencia no se denomina posible por razon de si misma sino por razon de la esencia, y su objetividad pura es la misma objetividad de la esencia, Luego no tiene posibilidad distinta de la posibilidad de la esencia.

Pondré término al presente capítulo, trascribiendo aqui literalmente las palabras de santo Tomás sobre esta materia, tomadas de su obra titulada: *Del Ente y la Esencia;* obra tan poco conocida como digna de ser estudiada, que forma sin disputa uno de sus trabajos mas acabados y completos, y en la que se revela con toda su fuerza y esplendor, su poderoso genio filosófico. La maestria y profundidad con que se hallan alli tratadas y desenvueltas las cuestiones mas importantes y fundamentales de la metafísica, hacen sobremanera notable esta produccion literaria, digna ciertamente por mas de un concepto del estudio de todo hombre pensador. Si á esto se añade que el célebre cardenal Cayetano ilustró esta obra con comentarios tan dignos de la misma como en armonía con la profundidad de su talento y de su genio eminentemente metafísico; no temeré afirmar que todo espirítu reflexivo, todo hombre amante de los estudios serios encontrará un verdadero placer en su lectura y meditacion.

Las palabras referentes á la materia que nos ocupa, y que de la citada obra voy á trascribir, son interesantes bajo un doble punto de vista. Al mismo tiempo que resumen las pruebas y la doctrina del santo Doctor que quedan consignadas asi en este como en el anterior capítulo, presentan este problema bajo una nueva fase, descubriendo nuevas relaciones y aplicaciones prácticas de esta doctrina, no solamente por lo que respecta á la determinacion de la idea de la divinidad, sino tambien en órden á la determinacion de las diferencias que separan y distinguen las naturalezas simples y espirituales, de las sustancias compuestas y materiales, sobre las condiciones de la inteligencia y de la inteligibilidad, sobre el principio de individuacion, sobre la multiplicacion numérica y singularizacion de los seres, y sobre otros puntos no menos importantes de la ontología y de la psicología. Hé aquí sus palabras. (1)

«Resta ver ahora de que manera se encuentra la esencia en las sustancias separadas, á saber, en el alma, en las inteligencias ó ángeles y en la Causa Primera. Si bien es cierto que todos los filósofos conceden la simplicidad á la Causa Primera, algunos sin embargo pretenden poner en las almas racionales y en las inteligencias, composicion de materia y forma............ Mas esto se reconocerá ser contrario al comun sentir de los filósofos; porque llaman á estas sustancias separadas de la materia y demuestran que existen sin materia alguna, y la demostracion principal para esto se toma de la virtud ó facultad de entender que en ellas se encuentra. Vemos en efecto, que las cosas

(1) *Opusc. De Ente et Essentia* Cap. 5.º et 6.º

ó esencias no son inteligibles en acto para nosotros, sino en cuanto son abstraidas de la materia y de sus condiciones ó modificaciones, ni se hacen inteligibles actualmente, sino mediante la actividad ó fuerza de la sustancia inteligente, en cuanto se reciben en ella y segun que obra sobre las mismas. Por lo cual es necesario, que cualquier sustancia inteligente se halle completamente libre de toda materia, de tal modo que ni la materia sea parte de su sustancia, ni tampoco sea como una forma incluida en la materia como son las formas materiales.......... Asi pues, en el alma racional y en los ángeles, no hay composicion alguna de materia y forma, si se toma en ellas la palabra materia en el mismo sentido que en las sustancias corporales; pero hay composicion de forma y de ser, de *naturaleza* y *existencia*. Por lo cual se dice en el comentario de la nona proposicion del libro *De Causis*, que la inteligencia tiene forma y existencia, y se entiende alli por forma, la misma naturaleza ó esencia simple.. La forma, en cuanto forma, no dice dependencia de la materia, y si se hallan algunas formas, que no pueden existir sino en la materia, les conviene esto segun que son esencias distintas del Primer Principio del ser, que es el acto primero y acto puro: y asi aquellas formas que están muy cercanas al Primer Principio, son formas subsistentes por si mismas sin materia; pues la forma en cuanto tal no necesita de materia, como se ha dicho, y estas formas ó esencias son los ángeles; de donde se infiere, que las naturalezas ó esencias de estas sustancias separadas no son otra cosa que su misma forma.

En esto pues se distingue la esencia de la sustancia compuesta, de la esencia de la sustancia simple, que la esencia de la sustancia compuesta no consiste ni en la forma sola ni en la materia sola, sino que abraza la materia y la forma; pero la esencia de la sustancia simple es forma solamente. De aqui proceden otras dos diferencias. La primera es que la esencia de la sustancia compuesta puede significarse como todo, ó como parte, lo cual acontece por razon de la designacion ó determinacion singular de la materia, como se ha dicho; y por lo mismo, la esencia de la sustancia compuesta no se puede enunciar tomada en cualquier sentido, de la misma cosa compuesta; pues no se puede decir, que el hombre es su naturaleza ó su humanidad. Empero la esencia de la cosa simple que es su forma, no se puede significar sino como un todo, no habiendo alli nada fuera de la misma forma, que se conciba como recipiente de la misma. La segunda diferencia es, que las esencias de las cosas compuestas pueden ser las mismas en especie y diversas en número, por cuanto se reciben en la materia como determinada ó *singularizada*, y por consiguiente se multiplican segun la division de la materia. Pero como las esencias de las sustancias simples no se reciben en la materia, no tiene lugar en ellas esta multiplicacion numérica, y asi no es necesario que se hallen en estas sustancias muchos individuos de una especie, sino tantos cuantas son las especies.

Empero aunque estas sustancias son formas sin materia, no por eso se debe admitir en ellas simplicidad absoluta, ni son actos perfectamente puros, sino que

tienen alguna mezcla de potencialidad, lo cual se prueba de esta manera. Lo que no es del concepto de la esencia ó naturaleza, le viene de fuera y envuelve alguna composicion de la esencia; porque ninguna esencia se puede concebir sin aquellas perfecciones ó razones de ser, que son como partes de la misma: toda esencia ó naturaleza finita puede concebirse sin que se conciba al mismo tiempo cosa alguna de su existencia realizada, pues puedo concebir todo lo que encierra la esencia del hombre ó del fenix, y sin embargo ignorar al propio tiempo si existen realmente en la naturaleza; luego el existir ó la existencia actual se distingue realmente de la esencia ó naturaleza.

Pero no sucederá esto si hay algun ente cuya naturaleza sea su misma existencia; y este ente no puede ser mas que uno y el primero; porque es imposible que tenga lugar la plurificacion ó diversidad de ser en alguna esencia, sino ó por la adicion de alguna diferencia, como sucede con la naturaleza del género, la cual por medio de las diferencias se multiplica y divide en las especies; ó porque la forma se recibe en diversas materias, como se multiplica la naturaleza específica en diversos individuos, ó porqué un ente se encuentra separado y existe independiente de cualquiera otra naturaleza determinada, en oposicion á aquel que se recibe en algo; como si existiera algun color separado de todo cuerpo, sería distinto por razon de su misma separacion, de otro color no separado. Si hay por consiguiente alguna cosa que sea ser solamente, de manera que la misma existencia subsista en si misma, esta existencia no recibirá

adicion de diferencia; porque de lo contrario ya no sería ser solamente, sino ser y ademas alguna forma que tiene este ser. Mucho menos recibirá adicion de materia; porque ya no sería ser ó existencia subsistente en si misma, sino ser material existente en la materia. De donde se infiere, que esta cosa que sea su misma existencia, no puede ser mas que una; y asi en todo otro ente fuera de ella, una cosa deberá ser su existencia y otra cosa su naturaleza, su esencia, ó su forma. Por lo cual es preciso que en los ángeles, su existencia sea distinta de su forma ó esencia, y por eso se ha dicho, que la inteligencia ó sea el ángel es forma y existencia.

Ahora bien: todo lo que conviene á alguna cosa, ó procede y es causado por los principios de su naturaleza, como la facultad de reir en el hombre; ó procede de algun principio esterno, como la luz sobreviene al ayre por la influencia del sol. Por otra parte, no puede decirse que el existir ó existencia actual de una cosa, sea causada por la naturaleza ó esencia de esta cosa, de manera que proceda de ella como de su causa eficiente; pues de lo contrario alguna cosa sería causa de si misma, y un ente se produciria á si mismo, lo cual es imposible. Luego es necesario que todo ente cuya existencia es algo distinto de su esencia, reciba esta existencia de otro.

Y porque todo lo que conviene á alguno por razon de otro, se debe referir últimamente á aquello que es tal por si mismo, como á su causa primera, preciso es que haya alguna cosa que sea causa del ser y acto de existir para todas los demas, por cuanto que ella es el acto de existir y la existencia misma; porque de lo

contrario sería necesario proceder al infinito en la serie de las causas, siendo cierto que toda cosa que no es su existencia, debe tener una causa de esta existencia, como se ha dicho. Es evidente pues que la inteligencia, es decir, el ángel, es forma y existencia, y que esta existencia la recibe del Primer Ser, que es existencia solamente, la cual no es otra que la primera causa, que es Dios.

Todo ente que recibe algo de otro, se encuentra en potencia respecto de él, y lo que en él se recibe tiene razon de acto: luego es necesario que la misma forma ó esencia que es ángel, se halle en potencia respecto de la existencia que recibe de Dios, y esta existencia recibida es como acto; y asi en las inteligencias hay acto y potencia, pero no materia y forma; á no ser en un sentido equívoco ó impropio; por lo cual tambien el padecer, recibir, ser sugeto y otras razones semejantes, que parecen convenir á las cosas por razon de la materia, no convienen del mismo modo sino en sentido equívoco, á las sustancias intelectuales y á las materiales.

Y porque, segun se ha dicho, la esencia del ángel es el ángel mismo, por eso su esencia ó naturaleza es aquello que existe, y su existencia recibida de Dios, es aquello con lo cual existe; por cuya razon dicen algunos, que estas sustancias se componen de lo que existe y de aquello con que existe: *ex quo est, et quod est:* ó de aquello con que una cosa existe y de la esencia que existe, como dice Boecio.

Por lo mismo que en las inteligencias existe potencia y acto, no será dificil hallar la razon de la multiplicacion ó pluralidad en las mismas, lo cual sería

imposible, si no hubiese en ellas alguna potencialidad............................ Tiene pues lugar en ellas la distincion y multiplicacion segun el grado de potencia y de acto, en cuanto que el ángel superior que se halla mas próximo al primer acto, participa mas la razon de acto, y tiene menos de potencia, y asi de los demas hasta llegar al alma humana, que tiene el último grado en el órden de las sustancias espirituales. Por esto es, que su entendimiento se compara á las formas inteligibles ó *ideas,* como la materia primera que tiene el último grado en las cosas sensibles, se compara á las formas corporales, y asi es que el Filósofo lo compara *á una tabla rasa en la cual nada hay pintado*. De aqui es que, porque el alma racional es la que tiene mas de potencia entre las sustancias intelectuales, se aproxima tanto á las cosas materiales, que trae á sí á alguna cosa material para participar de su existencia, de tal modo que del ánima y del cuerpo resulta una naturaleza con una existencia y un solo supuesto ó persona, si bien esta existencia en cuanto es del alma, no depende del cuerpo; y asi es que despues de esta forma, que es el alma racional, se encuentran otras formas que tienen mas de potencia y tienen mayor afinidad con la materia, hasta el punto de que no pueden existir sino unidas actual y realmente á la materia.

En vista de lo que antecede, ya será facil determinar, de que modo se encuentra la razon de esencia en las diversas clases de entes. Tres son los modos con que la esencia se encuentra en las sustancias. Hay alguna cosa, como es Dios, cuya esencia es su misma existencia; y por eso dicen algunos filósofos, que Dios

no tiene esencia, porque su esencia no es otra cosa que su existir.

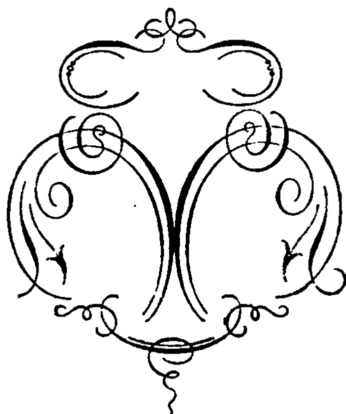
De esto se deduce, que Dios no está contenido ó comprendido en algun género; porque todo lo que pertenece á algun género, es necesario que tenga una esencia determinada, aun prescindiendo de su existencia, siendo cierto que la esencia ó naturaleza del género ó de la especie, no se distingue en razon de tal naturaleza, en aquellas cosas que pertenecen al mismo género ó á la misma especie. Empero la existencia no es la misma en aquellas cosas, y el existir conviene de diverso modo á cada una de esas esencias; por manera que aunque la esencia ó razon genérica de animal sea la misma en el hombre y en el caballo, la existencia sin embargo conviene de diferente modo á los dos.

Conviene no obstante tener presente, que cuando decimos que Dios es existencia solamente, no por eso debemos caer en el error de los que dijeron que la existencia de Dios es la existencia universal, con la cual existen formalmente ó sea intrinsecamente todos los seres; pues esta existencia actual y subsistente por si misma á quien llamamos Dios, es de tal condicion, que no se le puede hacer adicion alguna. De manera que se distingue de cualquier otro ser por su misma pureza; por lo cual se dice en la esposicion de la proposicion nona del libro *De Causis*, que la individuacion de la Primera Causa, es por su bondad pura ó por la actualidad perfecta de su ser. Mas la existencia comun, asi como no incluye en su concepto alguna adicion, asi tampoco incluye en su concepto precision ó negacion de adicion, porque de lo contrario no

se podria concebir alguna cosa como existente, en la cual ademas de la existencia, hubiese alguna otra perfeccion ó entidad positiva.

De la misma manera, aunque Dios sea existencia ó ser puro, no por eso carece de las demas perfecciones, antes bien posee todas las perfecciones que se hallan en todos los géneros de ser, por cuya razon es perfecto absolutamente; solo que las posee de un modo mas perfecto y actual que todos los demas entes. En él todas las perfecciones son una misma cosa, al paso que en los otros seres envuelven diversidad y distincion; siendo la razon y causa de esta diferencia entre Dios y los seres criados, que todas aquellas perfecciones convienen á Dios segun su ser ó existencia simplicísima.............. El segundo modo con que puede encontrarse la esencia en alguna cosa, tiene lugar en las sustancias intelectuales criadas, en las cuales la existencia actual no es su esencia, aunque esta esencia existe sin materia; por lo cual su existencia no es absoluta, sino recibida, y por lo mismo limitada y finita segun la capacidad y condicion de la naturaleza recipiente. De manera que la esencia ó naturaleza de dichas sustancias se puede llamar absoluta en cuanto no se recibe en la materia, y por eso se dice en el libro *De Causis*, que las inteligencias son finitas en su parte superior, é infinitas en su parte inferior. Porque son finitas y limitadas relativamente á su existencia, la cual reciben de un principio superior, pero no se dicen finitas en su parte inferior, en cuanto que estas esencias no se hallan limitadas ó determinadas á la capacidad de alguna materia en que sean recibidas .... Hay un tercer modo

con que se encuentra en los entes la esencia, el cual tiene lugar en las sustancias compuestas de materia y forma, en las cuales la existencia es recibida y finita, toda vez que tambien reciben de otro el existir, como las anteriores, y por otra parte su esencia ó naturaleza se halla recibida y concretada en alguna materia determinada; y por esta razon deben decirse finitas tanto superior como inferiormente.» (VII.)



CAPÍTULO OCTAVO.

Si el ente es el primer objeto de nuestro entendimiento.

«En el conocimiento de nuestro entendimiento, dice santo Tomás, (1) conviene tener presente dos cosas. Primera: que el conocimiento intelectual toma su origen de alguna manera de las percepciones ó conocimiento sensitivo. Y porque el objeto de los sentidos es alguna cosa singular, al paso que el del entendimiento son las razones y verdades universales, es necesario que el conocimiento de los singulares sea primero respecto de nosotros, que el conocimiento de los universales.

(1) *Sum. Theol.* Part. 1.ª Cuest. 85. Art. 3.º

La segunda cosa que se debe atender es, que nuestro entendimiento procede de la potencia al acto, en el egercicio y desarrollo inicial de su actividad, es decir, *de la potencia de entender al acto mismo de entender*. Todo lo que procede de la potencia al acto en el sentido indicado, primero llega al acto incompleto que media entre la potencia y el acto, que al acto perfecto. Ahora bien: el acto perfecto y como completo, á que llega por último el entendimiento, es la ciencia completa, por medio de la cual se conocen las cosas determinadas y con distincion; pero el acto incompleto, es la ciencia ó saber imperfecto, mediante el cual se conocen las cosas indistintamente y bajo cierta confusion; pues lo que es conocido de esta suerte, puede decirse que en parte se conoce en acto y en parte en potencia solamente............. Es cosa manifiesta, que el conocer algun objeto en el cual se contienen muchas cosas, sin que se tenga al propio tiempo noticia ó concepto propio y distinto de cada una de esas cosas contenidas en el objeto, es conocer dicho objeto bajo cierta confusion.

Puede ser conocido de esta manera, tanto el todo universal, en el cual se contienen sus partes potenciales que son las especies en órden al género, como el todo integral; pues uno y otro todo pueden ser conocidos con cierta confusion, sin conocer sus .partes distintamente. Conocer indistintamente lo que se contiene en el todo universal, es tener conocimiento de una cosa mas ó menos comun, como el conocer al animal indistintamente, es conocer al animal precisamente en cuanto animal: pero el conocer distintamente al animal, equivale á conocer al animal en cuanto es

racional ó irracional determinadamente, lo cual es lo mismo que conocer al hombre, ó al leon. Asi pues, primero ocurre á nuestro entendimiento conocer al animal que al hombre. El mismo órden y procedimiento observaremos, si comparamos cualquier concepto mas universal á otro menos universal.

Y porque el sentido procede de la potencia al acto, como el entendimiento, esperimentamos tambien en los sentidos el mismo órden de conocimiento. Porque primero discernimos y conocemos por parte de los sentidos lo mas comun, que lo menos comun, tanto por parte del lugar, como por parte del tiempo. Por parte del lugar; como cuando se ve desde lejos alguna cosa, primero concebimos si es cuerpo, que si es animal; primero si es animal, que si es hombre, y antes si es hombre, que si es Sócrates ó Platon. Por parte del tiempo; pues observamos que el niño en el principio de la vida, primero distingue al hombre de lo que no es hombre, y despues distingue á este hombre del otro, y por eso los niños al principio llaman padres á todos los varones indistintamente, pero despues distinguen entre cada uno.

La razon de todo esto es, que el que conoce alguna cosa indistintamente, se halla todavia en potencia para saber el principio y razon de la distincion, como el que conoce el género, se halla en potencia para conocer la diferencia que al mismo puede sobrevenir; y asi se ve, que el conocimiento indistinto es como un medio entre la potencia pura y el acto perfecto. Se debe decir por lo tanto, que el conocimiento de los singulares es primero respecto de nosotros que el conocimiento de los universales, asi como el conocimiento

de los sentidos es anterior naturalmente al conocimiento intelectual. Pero tanto en cuanto á los sentidos, como en cuanto al entendimiento, el conocimiento de las razones mas comunes es primero, que el conocimiento de las menos universales.»

La doctrina luminosa que aqui desenvuelve el santo Doctor, es digna de meditacion y estudio por parte de todo hombre que tenga un concepto elevado y sepa apreciar la importancia de las ciencias metafísicas. ¿Como no admirar al genio filosófico, que uniendo la profundidad de la idea á la sencillez de la esposicion, que hermanando la solidez de doctrinas con la claridad y precision del pensamiento, que apoyándose en fin en hechos sensibles, comunes y hasta vulgares, nos lleva como por la mano al conocimiento de las operaciones de la razon humana en sus mas íntimas relaciones con su objeto?

Aqui no hay sutilezas vanas; aqui no se ven giros violentos para acomodar una doctrina á un sistema: hay aqui un análisis profundo de la razon en sus operaciones por una parte, y por otra hechos psicológicos sencillos, que cualquiera puede observar en si mismo, observaciones y fenómenos de una esperiencia puesta al alcance lo mismo del sabio que del ignorante; aqui en fin, se descubre al filósofo, que por medio de procedimientos tan profundos como delicados y seguros, desenvuelve ideas y concepciones de la mas alta importancia, y se eleva sin trabajo, sin pretensiones y hasta sin esfuerzo, por decirlo asi, á las regiones mas encumbradas de la metafísica.

Resulta de la doctrina aqui establecida, que es preciso admitir ante todas cosas una distincion funda-

mental, primitiva y absoluta, entre las facultades sensitivas y las intelectuales. Este es un hecho psicológico de mayor importancia de lo que á primera vista pudiera parecer. Las cuestiones mas transcendentales de la psicología y de la ideología se hallan en necesaria é inmediata relacion con este hecho. Ni tienen otro origen los errores y la confusion estraña de ideas y lenguage que se nota en muchas obras filosóficas, mas que la apreciacion inexacta de esta distincion entre las facultades sensitivas é intelectuales, y de sus mutuas relaciones. Al presentar y desenvolver el magnífico sistema psicológico é ideológico del santo Doctor, tendrémos ocasion mas de una vez de observar las aplicaciones de esta doctrina. Entonces se verá el verdadero sentido del axioma adoptado en las Escuelas, *nihil est in intellectu*, *quin prius fuerit in sensu*, nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en los sentidos: entonces se reconocerá, que si bien es cierto, que, como establece aqui el santo Doctor, el conocimiento intelectual *toma su origen en algun modo de los sentidos,* de ninguna manera adopta aquel axioma, en el sentido materialista y sensualista de Loke y de Condillac; y que solo los hombres acostumbrados á juzgar de un sistema por apariencias esteriores y sin estudiarlo á fondo, pueden atribuir á su magnífica y sublime ideología, tendencias al sensualismo.

Aunque el conocimiento imperfecto de los singulares obtenido por medio de los sentidos, es anterior naturalmente respecto del conocimiento de las verdades ó razones universales que forman el objeto propio del entendimiento y la materia de las ciencias, toda vez que el egercicio de las facultades sensitivas es

una condicion indispensable para el desarrollo de la actividad intelectual, cualquiera que sea por otra parte la naturaleza de la dependencia y relaciones entre estas dos manifestaciones de la actividad del espíritu humano, conviene no perder de vista al propio tiempo, que el conocimiento intelectual que se refiere á las razones universales, puede ser ó distinto ó confuso. Si el entendimiento percibe un objeto sin percibir distintamente cada una de sus partes, ó sin analizarlo y descomponerlo en sus elementos ó principios, esta percepcion se llamará confusa; asi como podrá llamarse distinta, si por el contrario, esta percepcion intelectual se estiende al todo y á cada una de las partes, considerando los diferentes conceptos parciales en que puede descomponerse, y los predicados que envuelve. Pero este concepto universal puede compararse con sus partes potenciales, que son las naturalezas inferiores de las cuales se puede enunciar, como la razon de animal puede enunciarse del hombre, del caballo y demas especies de animales, que por esta razon puede decirse se hallan contenidas de alguna manera en la razon universal de animal y se comparan á ella como las partes al todo.

Puede considerarse tambien una razon universal cualquiera como un todo actual, ó integral, como dice santo Tomás, en cuanto incluye actualmente varios conceptos parciales, los cuales por esta razon se comparan á ella como partes actuales, que constituyen un todo actual. Si considero en la naturaleza de animal los conceptos particulares de ente, de sustancia, de cuerpo, de viviente que en ella se incluyen actualmente, y en los cuales puedo descomponerla, tendré un todo actual. Lo

mismo sucede si considero al hombre como un todo compuesto de cuerpo y alma racional. Luego el conocimiento confuso de un objeto universal, ó se refiere al mismo como todo universal en órden á sus partes potenciales, y entonces se dirá conocimiento confuso potencial; ó se refiere al mismo como todo actual en órden á sus partes actuales y conceptos parciales, en cuyo caso podrá llamarse conocimiento confuso actual. Igual clasificacion corresponderá proporcionalmente al conocimiento distinto.

Infiérese tambien de estas observaciones, que el conocimiento confuso actual, precede naturalmente al confuso potencial. Antes que el entendimiento compare la razon genérica de animal con las naturalezas inferiores, que son sus partes potenciales, ó sea con sus especies, y antes de conocer aun imperfectamente á estas, preciso es que conozca de algun modo este objeto en si mismo. Ahora es facil ya determinar, en que sentido se dice, y porqué el ente es el primer objeto conocido por el entendimiento.

En efecto: si el entendimiento humano es una facultad que procede naturalmente de la potencia al acto en su desarrollo, del conocimiento imperfecto de un objeto al conocimiento mas ó menos perfecto del mismo, ya en razon á la debilidad y limitacion de su energia comparativamente á las inteligencias superiores, como Dios y los ángeles, ya por carecer *á priori* de las ideas, debiendo adquirirlas y elaborarlas por si mismo: si por otra parte el conocimiento confuso del objeto, es primero que el distinto, y el confuso actual, primero que el potencial, la primera percepcion del entendimiento sobre cualquiera objeto, será la razon

comun y universalísima de ente, ó mejor dicho, será el mismo objeto conocido confusamente en órden á las partes reales ó conceptos actuales que envuelve, y distintamente solo bajo la razon general de ser ó de ente, el cual, constituyendo un concepto simplicísimo, no puede descomponerse en otros conceptos parciales. De esta manera la razon universalísima de ente tomada en si misma y con precision de las naturalezas paticulares que la pueden especificar, contraer y determinar, servirá al entendimiento como de punto de partida, para llegar al conocimiento mas ó menos distinto de las demas perfecciones, atributos y predicados, que juntamente con él se hallen incluidos en el objeto.

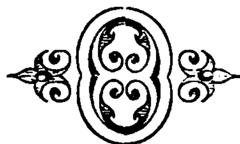
Luego cuando se dice, que el ente es lo que primero percibe el entendimiento humano, no debe entenderse del ente como todo universal, es decir, como género predicable de diferentes especies particulares de seres; pues esto presupone la comparacion del mismo á las naturalezas inferiores concretas y determinadas ya en su ser de las cuales puede enunciarse; sino que debe entenderse en el sentido de que al mismo tiempo que en un objeto dado la razon no percibe sino confusamente las perfecciones ó partes actuales y predicados que en él se hallan contenidos, percibe con distincion la razon de ser. Esta es la causa tambien porque el entendimiento al someter al análisis este objeto, y al descubrir en él por medio de este procedimiento analítico otros conceptos mas determinados y otros predicados ó atributos, halla envuelta y como embebida siempre en todos ellos la idea de ser. Toda esta doctrina tan en armonia con la naturaleza de

nuestra inteligencia, se halla por otra parte atestiguada por el sentido interno, que nos presenta siempre la idea de ser como compañera inseparable de nuestras manifestaciones intelectuales, como una forma primitiva y necesaria, como una condicion objetiva *sine qua non* del desarrollo espontáneo y sucesivo de la actividad de nuestra inteligencia, á la cual sirve de faro luminoso en sus movimientos, tendencias y aspiraciones hacia la verdad.

«El ente, dice santo Tomás (1), es lo que primero se presenta en la percepcion de nuestro entendimiento, y su concepto se incluye en todas las cosas que alguno percibe:» *Illud quod primo cadit in aprehensionem est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehendit.* Asi como en las proposiciones demostrables, es preciso llegar á proposiciones ó principios indemostrables y manifiestos por si mismos al entendimiento, asi tambien sucede en la simple inteligencia ó percepcion de las cosas; pues de lo contrario, en ambos casos sería necesario proceder al infinito, pereciendo completamente toda ciencia y todo conocimiento de las cosas. «El ente es lo que primero concibe el entendimiento, y aquel concepto en el cual resuelve todos los demas....... y de aqui es que todos los demas conceptos del entendimiento, se forman por adicion con relacion al ente: (2) *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi potissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens.... unde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus, accipiantur ex additione ad ens.*» Asi es que en la

(1) *Sum. Theol.* 1.ª 2.æ Cuest. 94. Art. 2.º
(2) *Quæs. Disp. De Verit.* Cuest. 1.ª Art. 1.º

doctrina de santo Tomás, aunque la idea del ente no puede llamarse en rigor innata, puesto que, segun veremos en su ideología, no admite idea alguna de este género, puede decirse *quasi innata* y connatural, en razon á que acompañando su formacion á todo desarrollo ó egercicio de la actividad intelectual, no es otra cosa que un modo de ser primitivo y como una manifestacion tambien espontánea de esta fuerza. Es una idea fundamental y primitiva en nuestro espíritu; es como la condicion esencial de su desarrollo subjetiva y objetivamente: su objetividad es una condicion necesaria de la objetividad de las otras ideas; por parte de la subjetividad, constituye una manifestacion espontánea de la inteligencia, y es al propio tiempo la base fundamental de su desenvolvimiento en el órden científico. La ciencia del *no-yo* con su análisis ontológico, tiene en esta idea su punto de apoyo, y en ella vuelve á reentrar despues de su movimiento: el *yo* encuentra en ella el principio fecundante del desarrollo psicológico, y una ley *á priori* para el egercicio de su actividad.



CAPÍTULO NOVENO.



Si el ente primer objeto del entendimiento es el posible ó el existente actualmente.

De la doctrina establecida en el capítulo anterior resulta con toda evidencia, que la cuestion relativa á la prioridad de la idea del ente por parte de nuestro conocimiento, es completamente distinta de la que se refiere á la naturaleza y estension del objeto propio del mismo entendimiento. Estas son dos cuestiones que envuelven relaciones mas ó menos necesarias é inmediatas entre sí, pero que no por eso dejan de ser distintas. La primera se refiere al origen y modo de proceder de la razon humana en órden á los objetos sometidos á

su actividad: la segunda se refiere á la determinacion del objeto propio del entendimiento, tomando por base la relacion que debe existir entre el sujeto y el objeto.

Cuando los Escolásticos decian con santo Tomás, que el objeto del entendimiento es el ente, *objectum intellectus est ens,* querian significar que la capacidad ó sea el poder absoluto de nuestra actividad intelectual, no se halla limitada á algun género determinado de seres, sino que se estiende á todo lo que tiene ó puede tener en cualquier sentido razon de ente, cualquiera que sea por otra parte la naturaleza de estas cosas y la perfeccion de conocimiento que relativamente á las mismas podamos alcanzar. Pero cuando decian que el ente es el primer objeto del entendimiento, querian designar la relacion y dependencia necesaria que las ideas determinadas y particulares, tienen con respecto á la idea fundamental y primitiva del ente, la cual acompaña siempre al entendimiento como una condicion esencial de su actividad. Asi como la estension constituye una forma general de la materia, y una modificacion inseparable y primitiva de la misma, que sirve como de base y de razon suficiente á los demas accidentes y modificaciones corpóreas que dependen esencialmente de ella; no de otra manera la idea del ente es como una forma generalísima del entendimiento humano, la cual por una parte es como la base de los modos particulares de ser, ó sea de las diferentes naturalezas consideradas objetivamente, y constituye por otra una condicion esencial de la manifestacion de su actividad en la formacion de las demas ideas.

Aqui se presenta naturalmente el problema de si el ente que es el primer objeto de la inteligencia, en el

sentido que acabamos de esponer, es el ente en cuanto real ó el ente posible. Nuestro Balmes refuta la opinion del abate Rosmini, que atribuye este carácter al ente posible y no al existente. La impugnacion que hace de la expresada opinion parece concluyente, toda vez que la idea del ente en cuanto primer objeto del entendimiento, debe ser una idea primitiva absolutamente y anterior á cualquiera otra, lo cual no puede convenir al concepto del ente posible, que parece envolver una determinacion de aquella idea primitiva, y que presupone alguna comparacion. «De estas observaciones se deduce, dice el citado Balmes, (1) que la idea de posibilidad añade algo á la de ser, es decir, la no repugnancia, la no esclusion; y si se trata de la posibilidad pura, se añade ademas la no existencia del ser posible.

Cuando el entendimiento percibe el ser en si mismo, no puede considerar que haya ó no repugnancia. Esta se descubre en la comparacion; y la idea del ser en si es simple, no incluye términos comparables. La idea de ser solo puede encontrar repugnancia cuando se la aplica á una cosa determinada, á una esencia en la cual se fingen condiciones contradictorias; asi se verificará en el caso de querer aplicar el ser á un triángulo circular.»

De la indicada refutacion de la opinion del abate Rosmini, infiere desde luego, que el ente primer objeto del entendimiento, es el existente. Pero ¿es legítima esta consecuencia? Desde luego salta á la vista que se le puede aplicar la misma refutacion de que él

(1) *Filosof. Fund.* Lib. 5.º Cap. 4.º

se sirve contra su adversario. Segun el filósofo español, el ente en cuanto posible no puede ser el objeto primario del entendimiento, porque su idea envuelve modificacion de la idea general de ser, y comparacion de dos ideas. La existencia actual ¿no importa tambien una modificacion y determinacion del ente en comun? ¿no envuelve ademas alguna comparacion de la cosa que existe con el acto mismo de existir, ó en otros términos, entre la esencia tomada indeterminadamente, y la existencia que se concibe como puesta en él y dándole el acto de existir realmente? Luego el ente como existente, no puede ser el primer objeto del entendimiento, ni constituye un concepto absolutamente primitivo, si se debe tener por concluyente el argumento aducido contra la opinion del abate Rosmini. Y no se nos diga, que el ente considerado en toda su universalidad coincide perfectamente con el ser actual, ó sea con la existencia, porque esta no se distingue realmente de la esencia ó cosa *que existe:* no se trata ahora de saber si la existencia se distingue realmente de la esencia ó no, sino de si su concepto puro, es anterior ó no en nuestro entendimiento al concepto del ente en comun.

Esto nos conduce naturalmemte á buscar el origen de esta equivocacion. Si bien se reflexiona, no es otra la causa de la inexactitud y confusion de ideas que aqui creemos descubrir, mas que el no tener presente el doble sentido en que puede tomarse la palabra *ente,* ó si se quiere, el sentido ambiguo de la palabra *ser.* Este término, puede significar y se toma muchas veces como equivalente de ente, es decir, como un concreto que significa una esencia indeterminadamente y ade-

mas el acto de existir que conviene ó puede convenir á la misma. Asi cuando decimos que los seres criados son finitos, podemos referirnos á su existencia, y á su esencia; verificándose la proposicion en órden á estas dos cosas simultáneamente, segun que se hallan incluidas en la palabra ente. Otras veces la palabra ser, equivale á existir, en cuyo caso su idea será la misma idea de la existencia. Luego carece de exactitud la afirmacion absoluta del filósofo español, cuando dice que «la idea del ser en si misma, tanto dista de poder prescindir de la idea de la existencia, que antes bien es la misma idea de la existencia. Cuando concebimos el ser en toda su abstraccion, no concebimos otra cosa que el existir.»

Cierto es, que tomando el ser como equivalente de existir, la idea del ser en general será la misma idea de la existencia. Cierto es tambien, que la idea del ser tomado como equivalente de ente, no puede prescindir completamente de la existencia; porque el ente toma la denominacion de la existencia, como filósofo de la filosofía, y poeta de la poesía; pero no es cierto de ninguna manera, sino antes bien muy dudoso por mas de un concepto, que la idea del ser, si este término se toma como sinónimo de ente, sea la misma idea de la existencia. ¿Que se entiende y que entienden los filósofos por la palabra ente en su accepcion mas general? El ente en comun, nos dicen, importa «aquello que existe, ó puede existir.» Segun la doctrina que aqui establece nuestro Balmes, esta nocion del ente es falsa, ó cuando menos equívoca é inexacta; pues si la idea del ser en si misma, no es otra cosa que la idea de la existencia misma, lo mismo será de-

cir ente en comun, que decir acto de existir, existencia, realidad y acto puro. Luego la idea del ente en general ó indeterminado, será la idea de Dios que es esencialmente existencia actual. Luego el concebir el ente en comun será lo mismo que concebir á Dios. Luego no podemos concebir la razon de ente como una razon general, ni como un predicado universal, que se puede enunciar al mismo tiempo de Dios y de las criaturas. Luego nos veremos precisados á admitir la doctrina tan errónea en si misma como peligrosa en sus consecuencias, de los que decian, que los conceptos comunes que se enuncian de Dios y de las criaturas, no se predican ni aun en sentido análogo, sino solo en sentido equívoco, opinion que santo Tomás combate con energia en varios lugares de sus obras.

Hé aquí las graves consecuencias, á que conduce la doctrina sentada por el autor de la Filosofía Fundamental. Si este escritor hubiera tenido presente la doble consideracion del ente como nombre y como participio, adoptada por los Escolásticos, de que hicimos mérito al principio de este libro: si profundizando mas la materia, hubiera formado ideas mas acertadas sobre la distincion entre la esencia y existencia: si en fin, hubiera analizado la idea del ente sin perder de vista en este análisis estas dos realidades bajo el punto de vista de su afinidad y relaciones con la idea del ente en comun; tal vez hubiera llegado á descubrir, que esta idea en su accepcion mas general, no es ni la idea del ente en cuanto posible, ni tampoco la del ente como existente determinadamente, sino que esta idea envuelve el concepto del ente en cuanto incluye todas las esencias indeterminadamente en órden ó con rela-

cion á la existencia actual ó posible si, pero prescindiendo ó abstrayendo negativamente de estas dos determinaciones. Hemos visto ya, que el ente incluye siempre de un modo mas ó menos esplícito la esencia y la existencia, no distinguiéndose en esta parte de otros concretos particulares, sino en que lo que estos encierran determinadamente, aquel lo incluye sin determinacion. Si puedo concebir la esencia particular y determinada de la mesa, tambien puedo concebir todas las esencias indeterminada y confusamente, en cuanto envuelven alguna relacion á la existencia, pero prescindiendo de que esta sea actual ó no. En todo caso, no se podrá negar que esto se halla en armonía con la doctrina de santo Tomás sentada en el capítulo anterior, relativamente á la confusion é imperfeccion del primer concepto del entendimiento cuando comienza á obrar, procediendo de la potencia al acto. El desarrollo objetivo de una naturaleza, debe hallarse en armonía y relacion con el desarrollo subjetivo de la misma. La idea, lazo misterioso entre el sujeto y el objeto, debe hallarse en relacion con los dos estremos. El modo de la realidad objetiva, debe ser la expresion del modo con que se desenvuelve la actividad subjetiva.

¿Se quiere otra prueba mas de que la idea del ente primer objeto del entendimiento mismo no es la idea de la existencia? La esencia propiamente tal prescinde de la existencia actual. La verdad de la ciencia es una verdad necesaria, inmutable, eterna, como lo es la conexion y enlace entre el predicado y sujeto de las proposiciones que la expresan. Tal es el lenguage de todos los filósofos; lenguage cuya exactitud se halla tambien comprobada por la esperiencia. La concien-

cia íntima nos presenta al entendimiento pensando sobre las naturalezas de las cosas, analizando sus atributos, comparando sus propiedades, sin que en semejantes actos y manifestaciones de la actividad intelectual, entre para nada la existencia actual de los objetos, y hasta abstrayendo absolutamente de ella. Ahora bien: es incontestable en buena filosofía y la esperiencia íntima lo atestigua tambien, que la razon de ente que constituye el primer objeto de nuestro entendimiento, acompaña todas nuestras concepciones, y que siendo una idea fundamental, primitiva y como matriz respecto de las demas, la hallamos siempre, y la tenemos presente, por decirlo asi, en la formacion y desenvolvimiento sucesivo de todas las restantes. Luego si la idea del ente como primer objeto de nuestro entendimiento, no es otra cosa que la idea de la existencia actual, la ciencia no puede llamarse necesaria; pues no podrá prescindir de la existencia, que constituye para nosotros un predicado contingente, como no puede prescindir del concepto del ente en sus procedimientos. Luego no tiene valor alguno el criterio de la conciencia íntima, cuando nos atestigua, que podemos concebir la esencia de una cosa, sin concebir su existencia.



CAPÍTULO DÉCIMO.



El principio de contradiccion.

«En las cosas que el hombre percibe, dice santo Tomás, (1) existe cierto órden; porque lo primero que se presenta en la simple percepcion del entendimiento, es el ente, cuyo concepto se incluye en todas las cosas, que alguno percibe. Por esta razon, el primer principio indemostrable es, que no se puede afirmar y negar una cosa al mismo tiempo, el cual se funda sobre la razon de ser y de no ser, y sobre este principio se fundan todos los demas.» Hé aquí expresada en pocas palabras la naturaleza del principio de contradiccion, y la razon fundamental de su importancia y prioridad

(1) *Sum. Theol.* 1.ª 2.ª Cuest. 24. Art. 2.º

relativamente á las demas afirmaciones y negaciones científicas de la razon humana. Asi como la idea del ente, primitiva en nuestro conocimiento, anterior á todas las demas y condicion necesaria de todas ellas, constituye el elemento fundamental de la inteligencia en el órden de las simples percepciones, asi el principio de contradiccion, resultante de la comparacion de la idea del ente con la del no ente, constituye el elemento necesario de la misma en el órden de las afirmaciones y negaciones, viniendo á ser como la ley fundamental del entendimiento con relacion á la segunda manifestacion de su actividad por medio del juicio y del raciocinio. La idea del ente, es el fundamento y el primer principio incomplejo del conocimiento: el principio de contradiccion, es el primer principio complejo de la investigacion de la verdad y de los procedimientos científicos de la razon humana.

Esta doctrina tan sencilla como luminosa, se halla expresamente consignada por el santo Doctor en cien lugares de sus obras. Despues de esponer las condiciones que debe tener una proposicion para que pueda decirse con razon primer principio, y despues de haber manifestado que estas condiciones tienen conveniente aplicacion en el principio de contradiccion, añade estas palabras: (1) «Para mayor conocimiento de lo dicho se debe observar, que existiendo en el entendimiento dos operaciones, una con que conoce ó percibe simplemente las esencias ó naturalezas, la cual se llama inteligencia de los indivisibles; otra, mediante la cual compone y divide, es decir, afirma y

(1) *Metaph.* Lib. 4.º Lec. 6.ª

niega; es preciso que haya alguna cosa primitiva en cada una de ellas. Con respecto á la primera operacion, se encuentra ciertamente alguna razon primitiva, que se incluye ó va envuelta en toda concepcion del entendimiento, á saber, la razon de ente, no pudiéndose concebir cosa alguna segun esta primera manifestacion de la actividad intelectual, si no se concibe como ente. Y porque este principio: *es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo,* depende del concepto de ente, asi como este principio, *el todo es mayor que su parte,* depende de los conceptos de todo y de parte; por eso es que este principio, es el primero naturalmente en órden á la segunda operacion del entendimiento, es decir, del entendimiento en cuanto afirma y niega. Ni puede alguno entender alguna cosa segun este modo de operacion del entendimiento, sin tener conocimiento de este principio; pues asi como el todo y las partes no se conocen, sino conocido el ente, de la misma manera este principio: *el todo es mayor que su parte*, no puede ser entendido, sin que sea conocido de antemano ó simultaneamente el referido principio de contradiccion.»

Por la doctrina que se acaba de consignar, se puede venir en conocimiento del verdadero sentido de las palabras del santo Doctor, cuando dice en varios lugares de sus obras, que este principio *no se obtiene por adquisicion*, *sino que se posee naturalmente.* Asi como la idea del ente, sin ser propiamente innata, puede no obstante llamarse *quasi-innata,* del mismo modo el principio de contradiccion puede decirse natural al hombre, en razon á que las ideas de ser y de no ser que le sirven de elementos, son tambien los

primeros elementos objetivos de la inteligencia. El principio pues de contradiccion, no es otra cosa, que la síntesis simple de estos elementos, síntesis fundamental del entendimiento, que constituye, por decirlo asi, una segunda manifestacion espontánea de la actividad intelectual, que es como el término y complemento de la primera. Tambien puede llamarse natural, en cuanto no se adquiere por medio de demostracion ó raciocinio. «La tercera condicion, añade el citado santo Tomás, hablando del primer principio, es que no se adquiera por demostracion, ó de otro modo semejante, sino que aquel que posee este principio, lo obtiene y posee como por la misma naturaleza: *quasi per naturam, et non per acquisitionem*; pues por la misma luz natural del entendimiento agente, se conocen los primeros principios: no se adquieren por raciocinio, sino solamente en cuanto se conocen ó perciben sus términos.» (1)

Y en otro lugar añade: (2) «Es necesario que asi como todos los entes se reducen á algun primer ente, asi los principios de la demostracion se reduzcan á algun primer principio, cuya consideracion pertenece especialmente á la metafísica. Tal es el principio, «una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo;» el cual por eso mismo es primero, porque sus términos son el ente y el no ente, que son las razones ó conceptos que primero se ofrecen á la consideracion de nuestro entendimiento.......................... Es imposible que alguno opine que este principio es falso; pues opinaria

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.* Lib. 11. Lec. 5.ª

que son verdaderas cosas contradictorias, y asi tendria á un mismo tiempo opiniones ó juicios contrarios.»

Sabido es que Kant intentó cambiar la fórmula del principio de contradiccion sustituyéndola con la siguiente: «un predicado que repugna á una cosa no le conviene.» Cual de estas dos fórmulas sea preferible, no será dificil reconocerlo á cualquiera que consulte la voz de la razon y del buen sentido. Aun admitiendo que estas dos fórmulas signifiquen en el fondo una misma verdad, lo que no es exacto bajo todos sus aspectos, es incontestable, que si el principio de contradiccion debe ser, como reconoce el mismo Kant, el principio fundamental de todos nuestros juicios, la condicion *sine qua non* de todos los conocimientos humanos, y como la forma general de la razon en todas sus manifestaciones científicas, debe expresarse con una fórmula sensible y general á la vez, para que se halle al alcance de todas las inteligencias, y para que sirva de punto de apoyo á todos los órdenes de conocimientos.

Ahora bien: ¿á cual de estas dos fórmulas convienen con mayor perfeccion estos caractéres? La fórmula adoptada por Kant, ¿expresa respecto de las personas rudas el principio de contradiccion, con la misma claridad y sencillez, que la fórmula antigua adoptada y seguida en las escuelas? Decid á una persona ruda é ignorante: *es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo;* y al instante os comprenderá, prestará asenso á vuestra afirmacion sin detenerse á pensar ni examinar lo que le decís, y hasta hará uso y aplicacion del principio que acabais de presentarle. Sustituid ahora esta fórmula con la de Kant, y decid

á esa persona: *un predicado que repugna á una cosa no le conviene;* y es bien seguro que si no os pregunta de que repugnancia hablais, os preguntará cuando menos, que entendeis por *predicado*. Luego la fórmula de los Escolásticos es preferible bajo este concepto á la inventada por Kant, y esta carece de la claridad, sencillez y universalidad, que se encuentran en la primera, caractéres útiles y convenientes en todo principio científico; pero de necesidad absoluta cuando se trata del primer principio de los conocimientos humanos.

Si quisieramos señalar la razon filosófica de esto, nos sería facil encontrarla en la doctrina tan profunda como sólida de santo Tomás, desenvuelta en este capítulo y en el anterior. El principio de contradiccion, primitivo en cierto modo y como natural á nuestro entendimiento, forma y razon suficiente de todos los juicios á él posteriores, debe apoyarse á su vez sobre las ideas de ser y no ser, expresando la esclusion recíproca é inmediata de estos dos conceptos. Acabamos de ver que la idea del ente es la primera que se ofrece á nuestro entendimiento, la idea matriz en órden á las demas. Luego el primer principio en el órden de los juicios, ó sea de las afirmaciones y negaciones de la razon, debe tener por elementos constitutivos las ideas de ser y de no ser. Luego la fórmula de los Escolásticos es tambien mas filosófica que la del filósofo aleman.

Observaciones análogas á las que acabo de indicar, pueden aplicarse á la segunda innovacion que Kant pretende introducir en la fórmula comun del principio de contradiccion, cuando quiere escluir de ella la

expresion de la simultaneidad del tiempo. Las concienzudas observaciones y los incontestables al par que rigurosos raciocinios con que el ilustre autor de la Filosofía Fundamental combate la innovacion de Kant, me dispensan de entrar en ulteriores aclaraciones sobre este punto.

El cuidado y estension con que santo Tomás trata en sus libros de metafísica todo lo relativo á este principio, se hallan justificados por su importancia y aplicaciones prácticas. Su importancia científica solo puede ser desconocida por los que ignoren la verdadera naturaleza de la ciencia. El es la base de todos nuestros procedimientos científicos, la forma general de nuestros juicios, que hallan en él su última razon suficiente. Sin él, el entendimiento no puede dar un paso en sus investigaciones, y es la condicion *sine qua non* de todos nuestros conocimientos que se refieren á la verdad eterna, necesaria, inmutable, que constituye como el patrimonio propio de nuestra inteligencia, y que viene á ser como una revelacion del poder, nobleza y dignidad de la razon humana. Se estiende á todo órden de cosas, y abraza todas las verdades: Dios y las criaturas, lo finito y lo infinito, el órden real y el ideal, las verdades necesarias como las contingentes; todo se encuentra subordinado á este principio. Que si se nos dice, que algunos hechos contingentes y especialmente los que se refieren al criterio de la conciencia no dependen en su certeza del principio de contradiccion, responderémos, que aun suponiendo que esto sea completamente verdadero, y que esta afirmacion no envuelve ninguna inexactitud, siempre será incontestable, que semejantes hechos

contingentes no tienen en realidad verdadera importancia científica, sino en cuanto pueden someterse al principio de contradiccion. El testimonio de la conciencia íntima me dice, que pienso, que existo, que esperimento varias modificaciones internas: el testimonio de los sentidos me dice, que el sol está sobre el horizonte, que el papel en que escribo se halla iluminado, que el libro que tengo á la vista tiene una determinada estension; pero todos estos hechos singulares y contingentes carecen por si mismos de valor científico, cualquiera que sea la certeza que los acompaña; son hechos completamente esteriles para la ciencia, mientras que mediata ó inmediatamente no sean fecundados por el principio de contradiccion.

Decia Leibnitz, que asi como el principio de contradiccion es el primer principio de los conocimientos humanos en órden á las verdades puramente necesarias, asi era necesario admitir para las verdades contingentes otro primer principio, concediendo esta prerogativa al principio llamado de la razon suficiente, el cual se suele expresar con esta fórmula: *nada existe sin razon suficiente*. De aqui inferia, que las proposiciones esperimentales conocidas por induccion, y los juicios sintéticos en los cuales entra el elemento de la esperiencia, estriban sobre el principio de la razon suficiente, á la manera que los juicios analíticos, ya sean de evidencia inmediata, como las proposiciones *per se notæ ex términis* de los Escolásticos, ya sean de evidencia mediata solamente, reconocen por base el principio de contradiccion. Esta asercion de Leibnitz es absolutamente insostenible en el fondo, y encierra cuando menos mucha inexactitud y confusion de ideas.

Conviene determinar ante todo en que sentido y bajo que condiciones una cosa se dice primer principio en órden á los conocimientos humanos. Es evidente, que no es necesario para esto, que la proposicion á quien concedemos esta prerogativa, sea tal, que todas las demas proposiciones necesiten ser demostradas por ella; pues sería absurdo el pretender que las proposiciones *per se notæ ex terminis*, que sirven de primeros principios en las diferentes especies de ciencias, necesitan demostracion alguna verdaderamente tal; pues como dice con mucha exactitud santo Tomás, estas proposiciones, que coinciden con los juicios analíticos de evidencia inmediata, son conocidas naturalmente por la luz del entendimiento, una vez percibidos los términos.

Cuando se busca pues un primer principio absoluto de los conocimientos humanos, se busca una proposicion, que no solamente sea cierta y evidente por si misma, sino que envuelva un juicio afirmativo ó negativo, que se halle incluido necesariamente y como embebido en todos los demas juicios de la razon humana; y que venga á ser por lo tanto como la causa inmediata del asenso de la razon á los otros primeros principios ó juicios analíticos de evidencia inmediata, y al propio tiempo la razon mediata de todos los demas juicios, y el último término de su resolucion científica ó análisis demostrativo. Hé aquí el caracter esencial y la condicion fundamental del primer principio que debe servir de base á la ciencia; y hé aquí tambien porque solo al principio de contradiccion se atribuye con propiedad filosófica esta cualidad, y á ninguna de las otras proposiciones necesarias.

Cuando se ofrecen á mi entendimiento proposiciones de evidencia inmediata, como por ejemplo: *el todo es mayor que su parte; cosas iguales á una tercera son iguales entre si;* la razon se ve obligada á prestarles su asentimiento, arrastrada en cierto modo por el principio de contradiccion; toda vez que al percibir estas proposiciones, percibe simultáneamente con toda claridad, que negarles dicho asentimiento, sería lo mismo que admitir la afirmacion y negacion de una misma cosa. Asi es que el principio de contradiccion expresa una ley necesaria de esta especie de proposiciones, y como la forma trascendental de los juicios analíticos de evidencia inmediata. No sucede esto con los otros principios secundarios; pues si digo: *cosas iguales á una tercera son iguales entre si: el todo es mayor que la parte;* tendré sí proposiciones en las cuales la conexion inmediata y necesaria entre el predicado y el sujeto arrastra el asentimiento de la razon bajo la ley inmutable y primitiva de la contradiccion; pero no puedo decir por eso, que semejantes proposiciones se hallen contenidas directa é inmediatamente en otras de su especie, hasta el punto de ser una condicion que influya en el asenso que les presta la razon.

Ahora bien: lo que se acaba de probar que conviene al principio de contradiccion relativamente á las verdades necesarias y á los juicios analíticos de evidencia inmediata, ¿se puede aplicar del mismo modo al principio de la razon suficiente, respecto de las verdades contingentes y de los juicios sintéticos? Para resolver este punto conviene tener presente, que las verdades contingentes se pueden dividir en dos

clases. Hay unas que son absolutamente contingentes, sin subordinacion alguna actual á principios generales de la razon. Yo pienso, la luz ilumina esta habitacion, oigo un carruage que pasa por la calle; hé aquí verdades puramente contingentes. Pero hay otras verdades, que si bien deben llamarse contingentes, porque dependen en su existencia de la esperiencia y de los hechos singulares, participan sin embargo y tienen alguna semejanza y afinidad con las verdades necesarias. Tales son los axiomas esperimentales y los juicios sintéticos universales en que se enuncia la conexion del predicado con el sujeto en un sentido general y bajo cierta forma de universalidad. «Todo fuego quema:» «toda piedra abandonada libremente en el ayre desciende hacia la tierra:» «el agua tiende al equilibrio.» Hé aquí proposiciones que expresan verdades contingentes y necesarias á la vez; contingentes, en cuanto dependen de la induccion y contienen un elemento esperimental; necesarias, porque incluyen tambien un elemento racional.

Ahora es facil contestar á la cuestion indicada. Si se habla de las verdades contingentes en el segundo sentido, puede admitirse como verdadera hasta cierto punto la opinion de Leibnitz, en atencion á que el elemento racional contenido en esta clase de verdades, las pone en contacto con los juicios propiamente analíticos, y con verdades necesarias *á priori* de la razon, entre las cuales ocupa lugar preferente en órden á la formacion y enunciacion de esta clase de verdades contingentes, el principio de la razon suficiente. Hemos dicho, hasta cierto punto; ya porque esta dependencia y relaciones no son de la misma naturaleza que las que

existen entre el principio de contradiccion y las verdades puramente necesarias, ya porque muchas de estas verdades contingentes en que el elemento empírico entra en combinacion con el de la razon pura, conviene no perder de vista, que por parte del elemento racional, dependen mas inmediatamente del principio de causalidad que del de la razon suficiente, principios que, si bien es cierto que tienen entre si grande afinidad, no lo es menos que son realmente distintos. Si se habla de las verdades contingentes de la primera clase, es decir, de las puramente empíricas y singulares, la opinion de Leibnitz carece de fundamento y es completamente falsa.

En efecto: sería absurdo el decir que el asenso prestado á esta clase de verdades depende del principio de la razon suficiente, de la misma manera y en el mismo sentido que el asenso en las verdades puramente necesarias depende del principio de contradiccion. Cuando la razon asiente á estas proposiciones: yo existo, la luz ilumina ahora esta habitacion; lo hace impulsada por la esperiencia misma inmediatamente, ya sea del sentido íntimo, ya sea de los sentidos externos. Si se me pregunta, qué es lo que me mueve como causa y motivo inmediato á asentir á estas verdades, responderé sin vacilar que la esperiencia misma que de ellas tengo, y no me acordaré siquiera del principio de la razon suficiente, *no hay efecto sin causa*. Pero si al asentir á la proposicion: «el todo es mayor que su parte;» se me pide el motivo inmediato de semejante asenso, responderé al punto y sin vacilar: «porque de lo contrario, ese todo sería todo y no lo sería al mismo tiempo.» Luego no es idéntica la relacion que existe entre el

principio de contradiccion y las verdades necesarias de evidencia inmediata, y la que corresponde al principio de la razon suficiente en órden á las verdades puramente contingentes. Esto no quiere decir, que esta clase de verdades contingentes no puedan reducirse al principio de la razon suficiente, y que no tengan alguna dependencia mas ó menos remota del mismo; pero esto en nada afecta á la cuestion presente: no se trata aqui de saber si las verdades contingentes puramente empíricas, envuelven alguna relacion con el principio de la razon suficiente, sino si esta relacion es de tal naturaleza, que baste para concederle el caracter de primer principio absoluto en órden á estos conocimientos, como hemos visto que conviene al principio de contradiccion en órden á las verdades necesarias de la razon pura. Luego es cierto, que la opinion de Leibnitz es absolutamente insostenible en cuanto al fondo, y que envuelve mucha inexactitud y confusion de ideas.

Ni basta objetar contra esta doctrina, que los seres contingentes por el hecho mismo de ser tales, es necesario que tengan dependencia y relacion con alguna cosa que sea su razon suficiente: esto será muy verdadero, si se quiere, relativamente á su existencia, pero no siempre lo será en órden á su conocimiento, que es de lo que se trata aqui. Una cosa es señalar la causa que determina la existencia actual de un hecho singular y contingente, y otra muy distinta, determinar el modo y la razon inmediata de su conocimiento para nosotros. La intuicion sensible y el conocimiento *á posteriori* de estos hechos en si mismos, preceden y hasta sirven de fundamento y de punto de partida á nuestra

inteligencia, para dar razon *á priori* de su existencia.

Luego el principio de contradiccion, no se llama primero en el órden demostrativo y científico, en el sentido de que todas las demas verdades y principios de la ciencia sean capaces de demostracion directa ú ostensiva por medio de él, sino porque es el punto de apoyo para su declaracion y esplicacion; porque es el último término del raciocinio *ab absurdo*, que emplearse puede en la investigacion científica de la verdad; porque se halla incluido y como embebido en los demas primeros principios de la ciencia y verdades necesarias de evidencia inmediata; porque es, finalmente, el primer punto de partida de nuestra inteligencia en órden á la segunda manifestacion de su actividad.

Luego el principio de contradiccion sirve de base no solo para los juicios analíticos negativos, sino tambien para los afirmativos, pudiéndose aplicar indiferentemente lo mismo á los segundos que á los primeros. ¿Por ventura esta proposicion: *el todo es mayor que su parte,* no envuelve un juicio analítico afirmativo? nadie negará sin embargo que el principio de contradiccion tiene todos los caractéres de primer principio respecto de este juicio. Luego es absolutamente falso lo que algunos suelen decir, que el primer principio para los juicios analíticos afirmativos debe ser el principio llamado de identidad, principio que expresan con la siguiente fórmula: *lo que es, es.* Tan lejos está de ser exacto esto, que antes por el contrario puede decirse que en rigor ni siquiera le conviene la razon de primer principio. Pero hay mas aun: el principio de identidad no debe llamarse en rigor principio com-

plejo; porque si lo que se toma como predicado aqui, se refiere á distinto órden que el sujeto, de manera que el uno se refiera al órden ideal y el otro al real, el principio expresará en muchos casos una cosa falsa. Si lo que se pone como predicado se refiere al mismo órden que el sujeto, como es necesario que suceda si se ha de verificar universalmente, entonces no constituye un juicio propiamente dicho, como se necesita para la razon de primer principio complejo; pues es evidente que no hay aqui mas que la simple percepcion y consiguiente enunciacion de la identidad bajo la forma de proposicion. Cuando digo: «lo que es blanco es blanco;» si refiero esta enunciacion al órden real, no habrá aqui en realidad mas que un juego de palabras que llevan la semejanza de proposicion; pero en el fondo no hay mas que percepcion subjetiva de lo blanco por un lado, y por otro la realidad objetiva de la cosa blanca.

Por otra parte, aun cuando se admita que el principio de identidad constituye un verdadero juicio, no se le puede atribuir la razon de primer principio respecto de los juicios analíticos afirmativos de evidencia inmediata, so pena de incurrir en la opinion errónea de Condillac sobre la inutilidad científica de los juicios analíticos. Decia este filósofo, que las verdades idénticas expresadas ó contenidas en los juicios analíticos universales, son completamente estériles para la ciencia, y que en nada perfeccionan la razon y el conocimiento, toda vez que el predicado en estos juicios importa identidad con el sujeto.

Para echar por tierra el fundamento en que se apoya la opinion inexacta de Condillac, bastará observar, que la identidad que se encuentra entre el predicado y el

sujeto de los juicios analíticos afirmativos, no es una identidad absoluta y bajo todos conceptos; pues aunque la naturaleza real incluida y significada en los dos estremos de la proposicion, sea la misma *in rerum natura*, no siempre se expresa del mismo modo. Unas veces el predicado expresa una relacion determinada del sujeto: otras veces la comparacion de este con alguna condicion envuelta implícitamente en el mismo, ó bien el predicado significa esplícitamente lo que se hallaba contenido confusamente en el sujeto.

Esta observacion tan verdadera y sencilla en si misma como suficiente para refutar la doctrina errónea de Condillac, deja de ser verdadera y pierde todo su valor para aquellos que atribuyen al principio de identidad el carácter de primer principio relativamente á los juicios mencionados. Si el principio de identidad, *lo que es, es*, ó $A=A$, es la forma general y necesaria de los juicios analíticos afirmativos, preciso será admitir con el citado filósofo, que semejantes juicios son esteriles para la razon, puesto que no expresarán mas que verdades idénticas en el fondo y en la forma, tanto por parte de la cosa significada, como por parte del modo de significar. Es evidente á todas luces, que la línea que separa esta doctrina de la de Condillac, se hace casi imperceptible, si es que no desaparece del todo. (VIII.)



CAPÍTULO ONCE.



Santo Tomás y el abate Rosmini.

Pocos serán los que no hayan oido pronunciar el nombre de Rosmini: quizás no sean tantos los que hayan leido las obras que han dado justa y merecida celebridad á este nombre. Porque los que hayan leido y meditado su *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas,* y su *Renovacion de la Filosofía,* no podrán menos de convenir, en que Rosmini es sin disputa uno de los filósofos mas ilustres de la Italia moderna, digno de figurar al lado de Vico y de Gallupi.

Es cierto que su lenguage adolece de alguna obscuridad; pero á traves de esta obscuridad revelanse

bien á las claras los grandes caractéres del verdadero genio especulativo. Rosmini sin ser en rigor original, puede apellidarse tal con razon, por la luz que esparce y derrama sobre las grandes verdades de la ciencia, por la elevacion de ideas que revela, y por la profundidad del pensamiento filosófico que domina en sus escritos.

Y no es el menor mérito del filósofo italiano, el haber sabido evitar el escollo contra el cual se estrellan con demasiada frecuencia hombres de genio vigoroso, es decir, esa originalidad bastarda que, á trueque de aparecer tal, recorre caminos estraviados, para llegar al error y á teorias absurdas y peligrosas. Porque la filosofía de Rosmini es en el fondo la filosofía cristiana; es la filosofía de san Agustin, san Anselmo y santo Tomás, cuyas huellas tan marcadas como profundas se descubren á cada paso en los escritos del filósofo italiano. Si necesario fuera y lo permitiera la índole de esta obra, no me sería dificil poner de manifiesto las íntimas relaciones y hasta la identidad de doctrinas que existe entre la filosofía de este y la de santo Tomás, relativamente á todos los mas grandes é importantes problemas de las ciencias filosóficas.

Puede verse un ejemplo y una prueba parcial de esto en las cuestiones relativas al ente. Basta hojear las obras de Rosmini, y en especial su *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas,* para convencerse, que su teoría sobre el ente en si mismo y en sus relaciones con los problemas ideológicos, no solo tiene muchos puntos de contacto con la de santo Tomás, sino que puede decirse idéntica con ella, si se prescinde de algunas materias de detalle y de importancia secun-

daria. Comparemos sino los puntos culminantes de las dos teorías.

Santo Tomás dice: El ente en comun es el concepto mas universal que existe en el entendimiento: nuestra inteligencia puede llevar su fuerza de abstraccion hasta prescindir de la existencia actual. De aqui es que el ente posible es, por decirlo asi, el último término objetivo del entendimiento humano. Este concepto del ente, es un concepto indeterminado, que no contiene en sí esplícita ó actualmente ninguna esencia ni existencia determinada.

Oigamos ahora al filósofo italiano, teniendo presente que en su lenguage *ser subsistente*, equivale á ser *existente*, y la palabra *subsistencia*, es sinónima de *existencia*.

«Al decir *idea del ente*, no se significa con esta expresion el pensamiento de algun ente particular subsistente, cuyas cualidades todas sean desconocidas ó abstractas á escepcion de la existencia actual, como serían en algebra las cantidades *X Y Z*. No se significa tampoco el juicio ó persuasion de un ser subsistente aunque indeterminado para nosotros, sino *la idea de ente;* una pura posibilidad....... La *posibilidad* es la última abstraccion que podemos hacer en cualquiera de nuestros pensamientos: si pensamos en un ser subsistente, podemos abstraer todavia alguna cosa de semejante pensamiento, á saber, la *persuasion* de su subsistencia, sin que por eso se desvanezca completamente de nuestro espíritu, porque quedará en él todavia el pensamiento de la posibilidad de este ente. La idea mas general de todas, es por consiguiente la última de las abstracciones, y el *ente posible* que yo

expreso simplemente llamándole *idea del ente.* (1) «Del *ente universal*, añade despues, (2) se escluye no solamente la subsistencia, sino tambien toda diferencia y toda determinacion de especies y de género.»

«El ente siendo *indeterminado* como es, no puede determinar ninguna cosa; sino que por el contrario puede recibir las determinaciones que suministren las cosas que se presentan.» (3) «Lo que falta á la perfeccion del ente que percibimos naturalmente por intuicion, son sus *términos*. Concebimos esta actividad que se llama *ente,* pero no vemos de donde viene, ó donde termina: como si supiésemos que un hombre trabaja, pero sin saber que es lo que esta accion del hombre tiene por objeto ó término; si trabaja en una estatua, en un cuadro ó en otra cosa....... El ser que percibimos naturalmente por la intuicion, es *indeterminado,* es decir, privado de sus términos; *universal,* en cuanto es apto para recibir todos los términos que no contiene; *posible,* es decir, *en potencia,* en cuanto no envuelve un acto limitado y absoluto, sino mas bien un principio de acto: en suma, todas las cualidades que en el decurso de esta obra hemos atribuido al ente en general.» (4)

Santo Tomás dice: La concepcion del ente es una concepcion necesaria y como natural é innata, que aparece en el entendimiento humano desde el primer instante que funciona su actividad. Es una luz que

(1) *Nuevo Ensay. sobre el origen de las ideas.* Tomo 2.º pag. 20. edic. de Milan.

(2) *Ibid.* pág. 36.

(3) *Ibid.* Tom. 3.º pág. 52.

(4) *Ibid.* pág. 117.

brilla en la inteligencia y la ilumina siempre durante su desarrollo sucesivo: es la primera manifestacion de la actividad intelectual. La idea del ente, en una palabra, es como la forma fecundante primitiva é inseparable del pensamiento, la condicion *sine qua non*, la condicion objetiva *á priori* del conocimiento humano; una concepcion fundamental de nuestro entendimiento, base y medida de todas las demas concepciones que se desarrollan y manifiestan en nuestro espíritu, concepciones en que va siempre envuelta la idea del ente y que desaparecen con ella; porque todas las concepciones relativas á objetos mas ó menos determinados, pueden considerarse como aplicaciones, limitaciones, y si es lícito hablar asi, como *concreciones* de esa idea fundamental, indeterminada y universal.

Rosmini dice: (1) «Asi pues para conocer que el ente innato es simplemente un principio lógico, una regla directriz de nuestro espíritu, una idea, una esencia mental, y no un ser real y subsistente, basta examinar y analizar imparcialmente este ser que percibimos naturalmente, y el cual precisamente y por lo mismo que es comun á todos los seres subsistentes, no es ni puede ser alguno de ellos, sino el fundamento de todos....... Digo en segundo lugar, que este ente no es una simple modificacion del espíritu ó del sujeto que tiene su intuicion. Y en efecto; esta verdad se revela en la contemplacion atenta del ente en general. En el pensamiento del ente, vemos que el ser pensado por nosotros es un objeto del espíritu, que es hasta la objetividad de todos los pensamientos

(1) *Ibid.* pág. 317. y sigs.

del espíritu, como tantas veces hemos dicho. Es pues distinto esencialmente del sujeto y de todo lo que al sujeto puede pertenecer, es la luz del sujeto; es superior al sujeto; el sujeto es pasivo con relacion á él, y es esencialmente activo de una manera propia al mismo: el sujeto percipiente está necesitado á ver, á reconocer el ser, mucho mas aun que lo está el ojo abierto á sentir los rayos del sol que tiene á la vista y que hieren su retina: el ente es inmutable, es tal cual és; el sujeto es variable: el ser pone la ley al sujeto que lo percibe por intuicion y lo modifica, pues en la intuicion del ente entra una modificacion, una actuacion del sujeto; empero en esta accion del ente suportada por el sujeto, el agente y el paciente son siempre distintos, porque están en oposicion el uno con el otro, y la pasion del sujeto es totalmente diferente del ente en el cual se termina y con el cual se une sufriendo su accion.»

«En cuanto se considera al ente como término de la intuicion del alma, recibe el nombre de objeto: con relacion al oficio que hace en nosotros, sirviendo al alma para conocer todas las cosas cuya actividad esperimenta, la llamo *luz*, *idea* ó primera especie.» (1)

Santo Tomás dice: Puesto que la idea del ente universal es la luz del entendimiento humano, la forma primitiva de sus manifestaciones, la base y la condicion objetiva *á priori* de nuestros conocimientos, síguese de aqui, que es preciso admitir una diferencia profunda, radical y primitiva, entre el órden inteligible y el sensible, entre la accion del entendimiento y

(1) *Renov. de la Filos.* pág. 690.

las sensaciones. Estas siendo esencialmente determinadas y singularizadas en si mismas y por parte de sus objetos, se hallan fuera del órden intelectual puro. Los seres particulares como existentes y las sensaciones que á ellos se refieren, deben considerarse mas bien como materia del conocimiento intelectual, que como forma y verdadero objeto.

Rosmini dice: (1) ¿«Hay algo en nuestras sensaciones reales que tenga semejanza aun la mas lejana, con un tal ente ideal? Bien lejos de esto, su naturaleza es todo lo contrario: las sensaciones todas son *perfectamente* determinadas. En efecto; siendo producidas por objetos existentes realmente, estos objetos lo mismo que sus efectos están acompañados de todas las determinaciones y cualidades particulares con las cuales solamente pueden existir actualmente. De aqui es, que entre la idea del ente posible universal y la sensacion, hay una verdadera oposicion, que hace que la una escluya la otra; porque la perfecta indeterminacion es necesaria á la idea del ser universal y puramente posible, al paso que las sensaciones y los objetos que las producen, exigen esencialmente una perfecta determinacion que las individualice y las haga subsistir.»

«Asi pues, añade, (2) todas las demas cosas no son inteligibles sino por el ente. Hé aquí porque nuestro conocimiento en el presente estado es esencialmente general ó universal, y porque nuestro entendimiento no se dirige ni percibe el ser subsistente y particular. En efecto; no hay ningun ser particular que sea inteli-

(1) *Nuevo Ens sobre el orig. de las ideas*, Tom. 3.° pag. 52.
(2) *Ibid.* pág. 147.

gible por si mismo, sino que todo ente particular tiene necesidad de hacerse inteligible por medio de su relacion con el ente comun. Ya he notado antes, que no pudiendo darse el nombre de *materia* del conocimiento mas que á los individuos existentes de una especie, la subsistencia sola forma la materia de los conocimientos. Hemos visto tambien, que la especie sola era el objeto del entendimiento, y que la subsistencia no entraba en ningun entendimiento, no era inteligible por si misma.»

Santo Tomás dice: La universalidad que acompaña á la idea del ente, forma primitiva y objeto connatural de nuestro entendimiento, se comunica, por decirlo asi, y se refleja en las demas ideas y objetos del entendimiento humano. Por eso es que la universalidad, es una perfeccion propia y como el caracter del conocimiento intelectual; pues al paso que los sentidos solo perciben objetos esencialmente determinados é individuales, el entendimiento estiende su accion á conceptos y objetos universales, pudiendo decirse con verdad, que el universal es el objeto propio de la inteligencia. De aquí es tambien, que el objeto de nuestro entendimiento, es la esencia de las cosas, mas bien que su existencia.

Rosmini dice: (1) «Cuando vemos al ente terminado por una sensacion, es que percibimos por medio de los sentidos un ente individual, y esto es lo que llamamos *percepcion individual.* Mas cuando consideramos este sentimiento, término del ente, unicamente con poder para renovarse un número indefinido

(1) *Ibid.* pág. 114. y sigs.

de veces, entonces tenemos la idea ó imágen de la cosa, y por ella conocemos un término dado en que puede terminarse el ente, pero no conocemos aun que se termine alli efectivamente: en esta *idea* tenemos la *esencia*, lo inteligible de la cosa...... El último término del ente, es la subsistencia; esto es, el acto completo del ser; la esencia y el ente comun, no son otra cosa mas que la cosa en potencia, el ser inicial de las cosas...... La idea de la cosa, es pues la cosa misma privada del acto que la hace existir..... La idea por la cual conocemos la cosa, es la misma *especie;* porque es el ente, determinado á la verdad, pero no completamente; puesto que aun no se la considera con aquel término que constituye á la cosa subsistente fuera del espíritu; y por consiguiente, considerada en si misma, no es el *individuo*, sino la *especie*, segun que su acto de existir puede renovarse y repetirse en un número indefinido de individuos.»

«El ente, concluye mas adelante, (1) que brilla naturalmente en nuestro espíritu, no se presenta á él como sustancia, es decir, como un ser subsistente y completado perfectamente, y de aqui proviene que sea muy comun, como se ha demostrado. Ahora bien; todas las demas cosas no son inteligibles, sino por el *ente*. Hé aqui porque nuestro conocimiento en el estado presente, es esencialmente *universal*......... Si el ente que se manifiesta á nuestro espíritu, estuviera completado por sus términos esenciales, sería ya en este caso un ser singular percibido esencialmente por nuestro entendimiento, porque el ente es inteligible

(1) *Ibid.* pag. 147, y sigs.

por si mismo, y hasta constituye el conocimiento. Asi es que á pesar de que los términos y objetos de nuestras sensaciones son particulares, el conocimiento que de ellos tenemos no puede ser sino universal.»

Los que hayan leido las obras de santo Tomás y meditado un poco sobre su ontología é ideología, no tendrán dificultad en reconocer, que los pasages que se acaban de trascribir, están en completa consonancia con el fondo de la solucion dada por el santo Doctor á algunos de los principales problemas ontológicos é ideológicos, y que pueden ser mirados como un verdadero comentario de su doctrina. Téngase presente sin embargo, que al lado de esta afinidad de doctrinas é identidad de pensamientos en cuanto al fondo, existen algunas diferencias mas ó menos marcadas, si bien pueden siempre apellidarse accidentales y de detalle, como queda ya indicado. Asi, por ejemplo, aunque la idea del ente se puede llamar connatural y si se quiere *quasi innata*, en la teoría de santo Tomás, segun tendremos ocasion de observar en la ideología, no puede sin embargo llamarse innata en todo rigor, como parece suponer el abate Rosmini; ni su percepcion es para santo Tomás como lo es para el filósofo italiano, una intuicion *permanente y necesaria dada al alma desde el primer instante de su existencia.*



CAPÍTULO DOCE.

Posibilidad del Ente.

Como el ente existente es aquel que tiene actual existencia, asi el ente posible es aquel que puede existir, ó en otros términos, una cosa á quien no repugna la existencia. Luego el ente posible envuelve por una parte la idea de la cosa ó esencia denominada posible, y por otra la posibilidad misma, de la cual toma esta denominacion, siguiéndose de aqui, que lo posible y la posibilidad, se distinguen entre si como el concreto y el abstracto: lo posible significa el sujeto con la forma de la posibilidad; esta, significa la forma sola sin el sujeto, como la existencia expresa tambien la forma sola de la cosa existente. Existe no obstante una diferencia que conviene

tener presente, entre la existencia y la posibilidad relativamente á sus sujetos. La existencia es esencialmente interna á la cosa existente, de manera que el ente no puede denominarse existente, si no tiene en si mismo la existencia. No sucede lo mismo con la posibilidad, la cual puede ser intrinseca á la cosa posible, como sucede en la posibilidad interna, que se identifica con la realidad objetiva; pero tambien puede considerarse como estrinseca al sujeto, en cuanto se refiere á la fuerza productora, y mas aun en cuanto se identifica con la potencia capaz de reducir al estado de realizacion la cosa denominada posible.

Por lo que hace á la idea misma de la posibilidad en general, podemos adquirirla tanto *á posteriori* como *á priori*. Si despues de percibir varios seres determinados y existentes, prescindimos positivamente de su existencia actual, considerando despues por medio de la reflexion el conjunto de sus atributos como capaces de recibir la existencia, el concepto de la posibilidad que de aqui resulta, puede decirse formado *á posteriori*, en cuanto sirven de fundamento y de punto de partida para su formacion los seres singulares y los hechos de esperiencia. Si por el contrario, prescindiendo negativamente de la existencia actual, comparamos y reunimos con el entendimiento dos ó mas ideas, de las cuales la una no escluya la otra objetivamente, tendremos la idea de una realidad objetiva, que no contiene en sí repugnancia para existir, y que por consiguiente es posible con posibilidad absoluta. Al decir que la idea de la posibilidad formada de este modo, es idea de la posibilidad *á priori*, nos referimos unicamente á su punto de partida inmediato, y no pretende-

mos negar por eso, que los fenómenos singulares conocidos por la esperiencia, sean el fundamento y el origen próximo ó remoto de la idea de posibilidad, á lo menos como condicion *sine qua non* de su existencia.

En conformidad á estas observaciones y á la doctrina hasta aqui establecida, es facil reconocer, que la idea de posibilidad puede convenir á una cosa bajo un doble punto de vista; y de aqui la division comun de la posibilidad en interna y esterna. Posible con posibilidad interna se dice aquello, que no envuelve en su concepto ninguna repugnancia para existir actualmente, ó en otros términos, la posibilidad interna se constituye por la no esclusion recíproca de los atributos y propiedades esenciales de una naturaleza. Si concibo un triángulo como una figura compuesta de tres líneas que se toquen por sus estremos, tendré un ente posible con posibilidad interna; porque la union de estas ideas no encierra contradiccion alguna, y asi nada hay que quite á este objeto la habilidad ó aptitud pasiva y como subjetiva para existir. Lo contrario sucederá, si quiero concebir el triángulo como una figura circular; pues en el mismo hecho de atribuir al primero los atributos del círculo, destruyo su esencia, aun tomada objetivamente, y concibo el ser destruido por el no ser, es decir, la nada absoluta, la cual ciertamente no incluye aptitud ninguna para existir. La no repugnancia de los predicados esenciales, si bien basta para constituir la posibilidad interna de la cosa, no basta sin embargo por si sola, para que la esencia se denomine posible bajo todos conceptos y absolutamente. De aqui la necesidad de admitir además la posibilidad esterna, la cual incluye en su concepto la relacion á alguna

cosa capaz de comunicar la existencia actual á la esencia que de sí misma no envuelve repugnancia para existir. Así pues, la posibilidad esterna, en tanto conviene á alguna cosa, en cuanto existe alguna fuerza capaz de reducirla de la potencia al acto de existir; y por eso es que esta posibilidad se llama relativa, así como la posibilidad interna, se llama por el contrario absoluta y metafísica.

Infiérese de lo dicho hasta aqui, que la denominacion de posible no solo conviene á las esencias antes de existir, sino tambien á las que han existido ó existen de presente, siendo como es evidente, que la existencia actual no escluye, sino que antes bien verifica la no repugnancia de las perfecciones ó atributos de la esencia, ni tampoco su relacion con la razon suficiente de su existencia y de su posibilidad como realizada. De aqui es, que si se quiere significar la posibilidad del ente en cuanto escluye positivamente la existencia actual, se le da el nombre de posibilidad pura. Infiérese tambien de lo dicho, que aunque la producibilidad del ente depende en algun modo de su posibilidad y es posterior á ella en algun sentido, esta relacion no es de tal naturaleza que sea origen y causa suficiente de identificacion por parte de estos dos conceptos, aun tomados objetivamente. Todo ente producible es posible, pero no todo ente posible es producible: Dios es ente posible, puesto que su esencia no solamente no envuelve en su concepto contradiccion alguna ni repugnancia para existir, sino que envuelve la necesidad absoluta de la existencia; y sin embargo es cierto que no puede atribuirse á Dios la denominacion de ente producible.

Santo Tomás trata esta materia importante en diversos lugares de sus obras con la solidez y profundidad que acostumbra. Voy á trascribir uno de sus pasages en que desenvuelve su teoría sobre este punto. (1) «De tres maneras se puede decir una cosa posible ó imposible. El primer modo, es segun que dice relacion á alguna potencia activa ó pasiva, como el andar se dice posible al hombre por razon de su potencia ó facultad de movimiento, asi como el volar le es imposible. El segundo modo, es cuando se dice una cosa posible, no por relacion á alguna fuerza ó poder, sino segun su misma esencia, como cuando llamamos posible lo que no repugna que exista, é imposible lo que necesariamente no existe. El tercer modo de posilibidad, es segun la potencia matemática, y es el que se halla en las cosas geométricas...................... Dejando á parte este último modo, consideremos las dos primeras especies de posibilidad.

Se debe notar ante, todo que el imposible que se dice tal sin relacion á potencia alguna, se constituye imposible en si mismo, por razon de la contrariedad de los términos; y como toda contrariedad y repugnancia positiva de términos se funda en alguna oposicion, y por otra parte en toda oposicion se incluye la afirmacion y negacion, es preciso que en todo imposible de esta naturaleza, se hallen envueltas afirmacion y negacion al mismo tiempo; y un efecto semejante es incontestable que no puede ser producido por ninguna potencia activa; lo cual se prueba de este modo: Toda potencia activa y toda fuerza de produccion, está en relacion y

(1) *Quæst. Disput. De Pot.* Cuest. 1.ª Art. 3.º

corresponde á la actualidad y entidad de la cosa ó naturaleza de quien es potencia activa. Por otra parte, todo agente en cuanto agente, tiende á producir un efecto semejante á sí, por cuya razon, toda accion de una potencia activa se termina al ser de alguna cosa. Ahora bien: lo que envuelve afirmacion y negacion al mismo tiempo, no puede tener la razon de ente, ni tampoco de no ente; porque el ser destruye al no ser, y el no ser al ser; por cuya razon, ni directa ni indirectamente podrá ser término de la accion de alguna potencia activa, aquello que envuelve negacion y afirmacion al mismo tiempo.

En cuanto á lo que se dice imposible por relacion á alguna potencia, esta imposibilidad puede convenir de dos maneras á la cosa: primero, por defecto de la potencia activa en si misma, como sucede cuando su eficacia no se estiende á la produccion de algun efecto determinado, como cuando el agente natural no puede disponer convenientemente alguna materia: lo segundo, por razon de alguna cosa esterna ó estraña á la potencia activa ó causa agente, como acaece cuando esta es impedida en su operacion por una causa ú obstáculo cualquiera. Asi pues, se podrá decir que es imposible la produccion de un efecto por parte de una causa eficiente en tres sentidos: primero, por defecto de la potencia, sea en órden á disponer la materia, ó en órden á cualquiera otra modificacion: segundo, por razon de algun agente que resiste, ó que de cualquier modo pone algun impedimento á la accion de la potencia activa; y en tercer lugar, porque lo que se dice imposible, no puede ser absolutamente término de ninguna accion.

Aquellas cosas pues que son imposibles relativamente á la naturaleza y para los agentes naturales en el primero y segundo sentido, pueden ser hechas por Dios; porque siendo infinita su potencia, no se halla sujeta á defecto alguno ó impedimento por parte de otros agentes, ni existe materia alguna que no pueda ser modificada y dispuesta segun su voluntad, puesto que nada puede resistir á su potencia. Mas no puede hacer Dios lo que se dice imposible en el tercer sentido: pues siendo como es el Ser Sumo y Primero, su accion solo puede tener por término y efecto el ser. De aqui es que no puede hacer que la afirmacion y negacion sean verdaderas al mismo tiempo, ni realizar ó producir cosa alguna de aquellas que incluyen esta clase de imposibilidad. Ni se dice que no puede hacer esto por defecto de su potencia, sino mas bien por defecto del posible, el cual no tiene razon de posible; y esta es la razon porque algunos dicen, que Dios puede hacerlos, pero que ellos no pueden ser hechos.»

Como se ve, en estas palabras de santo Tomás, no solo se espone y desenvuelve con toda claridad la verdadera idea de la posibilidad en general con sus diferentes clasificaciones, cual quedan consignadas; sino que encierran tambien doctrinas interesantes para la resolucion de los grandes y dificiles problemas, relativos á la posibilidad de las cosas, tanto en si mismas, como en sus relaciones con la omnipotencia divina. Si la imposibilidad esterna importa la relacion del efecto á su causa eficiente, y la interna la repugnancia de los términos en una esencia, no habrá inconveniente en decir, que tomando como punto de partida esta imposibilidad metafísica, la posibilidad y la imposibilidad

esternas, se multiplican en proporcion á la multiplicidad de causas eficientes y de la eficacia ó poder de su fuerza activa. Luego la posibilidad esterna que se divide en física y moral, podria dividirse del mismo modo en tantas especies cuantas son las especies de causas eficientes que existen: el efecto que es posible al ángel no lo es al hombre, y el que es tal respecto de este, no lo es respecto del animal, de la planta ó de otro agente inferior. La serie pues de las posibilidades esternas, corresponde á la serie y naturaleza de los seres; porque «toda potencia activa, dice con razon santo Tomás, es conforme á la actualidad y entidad de la cosa á la cual pertenece.» Luego solamente en Dios la posibilidad esterna coincide y se identifica realmente con la posibilidad interna; porque solamente en él la potencia activa, siendo infinita como su esencia, carece absolutamente de toda limitacion en órden al ente como efecto. Hé aquí el gérmen fecundo para determinar la dependencia del ente posible con respecto á Dios, y la clave de las relaciones entre la posibilidad de los seres y la omnipotencia divina.

«Todos confiesan en general, dice el mismo santo Doctor, (1) que Dios es omnipotente; pero no aparece tan fácil el señalar la razon de esta omnipotencia; puesto que puede ofrecerse alguna duda sobre lo que debe entenderse por la palabra *todas las cosas*, cuando se dice; que Dios puede todas las cosas.

Pero bien considerado esto, y supuesto que la potencia se dice en órden á las cosas posibles, cuando se dice que Dios lo puede todo, no puede entenderse

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 52 Art. 3.

ó significarse otra cosa, sino que puede todos los posibles, y que por esto se denomina omnipotente. Sin embargo, posible se llama una cosa de dos maneras; ó respecto de alguna potencia, como lo que se subordina á la potencia humana, se llama posible al hombre. No se puede decir desde luego, que Dios se llama omnipotente, porque puede producir todas las cosas que son posibles á la naturaleza criada; porque el poder de Dios se estiende á otras muchas cosas. Si se dice ahora que Dios se llama omnipotente, porque puede todas las cosas que son posibles respecto de su potencia, habrá un círculo vicioso en la manifestacion de la omnipotencia; pues esto equivaldria á decir, que Dios es omnipotente, porque puede todo lo que puede. Resulta pues, que Dios debe llamarse omnipotente, porque puede todas las cosas que son posibles *absolutamente*, que es el otro modo con que una cosa se puede denominar *posible*.

Se llama una cosa posible ó imposible absolutamente, segun la relacion de los términos: posible, porque el predicado no repugna al sujeto, como el que Sócrates esté sentado: imposible absolutamente, porque el predicado repugna al sujeto, como que el hombre sea irracional.

Se debe considerar tambien, que produciendo todo agente su efecto semejante á sí, á cada potencia activa le corresponde su posible como objeto propio, segun la naturaleza del acto en que se funda la potencia activa; como la potencia ó fuerza de calentar se refiere como á propio objeto al ser calefactible. Ahora bien: el ser divino, sobre el cual se funda la potencia de Dios, es un ser infinito, sin limitacion á algun gé-

nero de ente, y que contiene en sí la perfeccion de todo ente. Por esta razon, todo lo que puede tener razon de ente se contiene bajo los posibles absolutos, respecto de los cuales Dios se llama omnipotente.

Como nada se opone á la razon de ente, sino el no ente, resulta que á la razon de posible absoluto, cuya realizacion entra en el círculo de la omnipotencia divina, solamente repugna lo que implica el ser y el no ser al mismo tiempo; pues esto no se halla sujeto á la omnipotencia, no por defecto de la divina potencia, sino porque no puede tener la razon de factible, ni posible. Luego todas aquellas cosas que no implican contradiccion, están contenidas bajo aquellos posibles respecto de los cuales se dice Dios omnipotente; mas las que implican contradiccion, no se contienen bajo la omnipotencia divina, porque no pueden tener la razon de posibles; por lo cual mas propiamente se dice, que no pueden ser hechas, que el que Dios no puede hacerlas. Ni esto se opone al dicho del ángel: *non erit imposible apud Deum omne verbum;* porque lo que implica contradiccion no puede ser *palabra,* pues ningun entendimiento lo puede concebir.» (IX.)



CAPÍTULO TRECE.



Deducciones y aplicaciones de la doctrina establecida en el capítulo anterior.

Consecuente Descartes con su opinion sobre la mutabilidad de las esencias de las cosas, adoptó tambien una opinion singular sobre la posibilidad, afirmando que la posibilidad absoluta ó interna de las cosas, es posterior en la realidad á la omnipotencia, y que depende de la misma. «Repugna, dice, que la voluntad de Dios no haya estado indiferente respecto de todas las cosas que han sido ó serán producidas; porque no se puede concebir bien alguno, ninguna verdad, ninguna cosa capaz de ser criada, hecha ú omitida, cuya idea no haya existido en el entendimiento divino antes que su voluntad se determinase á hacer que *estas cosas fuesen tales.* Ni hablo aqui solamente

de la prioridad de tiempo, sino aun de la prioridad de órden, naturaleza, ó de razon, como dicen: de manera que esta idea de lo bueno haya movido á Dios á elegir una cosa mas bien que otra. Por ejemplo: no por eso quiso Dios criar el mundo en el tiempo, porque vió que esto era mejor que criarlo desde la eternidad; *ni quiso que los tres ángulos de un triángulo fueran iguales á dos rectos, porque conocia que no podia ser de otra manera;* sino que al contrario, porque quiso criar el mundo en el tiempo, por eso esto es mejor que si lo hubiera criado desde la eternidad; *porque quiso que los tres ángulos de un triángulo fuesen iguales á dos rectos, por eso esto es verdadero y no puede ser de otro modo.»* (1)

Esta opinion digna del filósofo que por medio de su duda metódica cooperó mas poderosamente de lo que piensan muchos de sus admiradores, al divorcio entre la filosofía y la Religion, que abrió la puerta y dió un vigoroso impulso al Racionalismo que en los últimos siglos tan funestos resultados ha producido y produce todavia para la Iglesia y para la sociedad, es una prueba mas de lo que puede la razon humana cuando se esfuerza en aislarse de la razon divina, y de lo que viene á ser la filosofía, cuando domina en ella el elemento puramente racional, separado del elemento tradicional y teológico.

Por lo demas, la profunda doctrina de santo Tomás consignada en el capítulo anterior, basta para echar por tierra completamente la opinion tan absurda como peligrosa del filósofo francés.

---

(1) Respuest. á las objec.

En efecto: si la posibilidad absoluta é interna depende real y formalmente de la voluntad de Dios, este podrá hacer que las cosas imposibles con imposibilidad absoluta y cuyos términos repugnan, dejen de ser imposibles con imposibilidad interna: por ejemplo, que sea posible un hombre piedra ó un triángulo sin tres ángulos: luego podrá hacer que una cosa sea y no sea el mismo tiempo, como en el ejemplo propuesto podria hacer que una cosa fuese hombre, es decir, una naturaleza cuyo concepto incluye esencialmente la racionalidad, y al mismo tiempo piedra, es decir, una naturaleza que *escluye* esencialmente esta racionalidad, lo que equivale á producir una cosa que sea hombre y que no sea hombre, ó como dice muy bien santo Tomás, «Dios produciria una cosa que implica la afirmacion y negacion al mismo tiempo, lo cual no está sujeto á ninguna potencia activa; porque la afirmacion y negacion de una misma cosa no puede tener razon de ente, ni tampoco de no ente, toda vez que el ser destruye el no ser y el no ser el ser, por cuya razon, ni principalmente, ni *ex consequenti* puede ser término de alguna accion de la potencia activa.» Luego la opinion de Descartes, sobre ser contraria al sentido comun, envuelve la ruina del principio de contradiccion, y con él la destruccion de toda certeza, la desaparicion de las leyes primordiales de toda ciencia, y el aniquilamiento de la razon humana; y su último término viene á ser inevitablemente el escepticísmo absoluto.

Pero hay mas aun: esta opinion que á primera vista solo se presenta como inexacta por pretender ensalzar la omnipotencia, en realidad destruye por

su base la verdadera nocion de la omnipotencia divina y su concepto filosófico. Si las cosas deben denominarse posibles precisamente en cuanto y porque pueden ser producidas por Dios, es imposible señalar razon alguna ni concepto propio de la omnipotencia; pues es incontestable que en esta hipótesis, Dios sería y se llamaria omnipotente, porque puede producir todas las cosas que puede, lo cual constituye, segun la observacion de santo Tomás, un verdadero círculo vicioso en la manifestacion de la omnipotencia. Es indudable por otra parte, que este modo de esplicar la razon de la omnipotencia es aplicable á todas las causas eficientes criadas y finitas, puesto que de cada una de ellas podemos decir con verdad, que puede todas las cosas posibles á su potencia, ó lo que viene á ser lo mismo, que puede producir todo lo que puede. Luego ó esta idea de la omnipotencia es inexacta, ó será necesario conceder este atributo á todas las causas criadas y finitas.

No puede ser mas remarcable el contraste y la oposicion entre la opinion de Descartes y la doctrina de santo Tomás. Si se nos pregunta, porque no repugna un hombre racional, deberémos contestar segun esta opinion del filósofo francés, que porque Dios puede producirlo: si se nos pregunta, porque no puede existir un hombre piedra, habremos de contentarnos con decir, que no puede existir porque Dios no quiere producirlo, ó cuando mas, porque no puede, lo que contiene una palmaria peticion de principio.

Muy diferente y mas filosófica sería sin duda la respuesta procedente en la teoría de santo Tomás. No repugna un hombre racional, porque puede tener razon

de ente; porque estos dos conceptos no se escluyen recíprocamente y no envuelven afirmacion y negacion de una misma cosa, sino afirmacion sola. Repugna que pueda existir un hombre piedra, porque hay discoherencia y oposicion positiva y absoluta entre estos dos términos, y la union de estos dos conceptos envuelve afirmacion y negacion de la misma cosa. En una palabra; Dios puede producir una cosa que sea hombre racional, porque puede tener razon de ente; no puede producir un hombre piedra, porque es no ente, y el no ente y la nada no pueden ser término de produccion relativamente á la potencia infinita de Dios. «Nada se opone á la razon de ente, sino el no ente, dice santo Tomás; (1) aquello pues repugna á la esencia del posible absoluto, que envuelve en si mismo ser y no ser al mismo tiempo, y esto es lo que no está sujeto á la omnipotencia divina, no por defecto del poder de Dios, sino porque no puede tener la razon de factible ó producible.» «Porque el objeto y el efecto de la potencia activa, añade en otra parte, (2) es el ente realizado, y como quiera que ninguna potencia tiene operacion cuando falta la razon de su objeto, como la vista no ve si no hay objeto visible actualmente, es necesario decir, que Dios no puede lo que es contra la razon de ser en cuanto ser........ Contra la razon de ente es en primer lugar, lo que quita ó destruye la razon de ser, la cual se destruye por su opuesto, como la razon ó naturaleza de hombre se destruye por aquello que es opuesto y contrario ó

(1) *Sum. Theol.* Cuest. 25 Art. 3.º
(2) *Sum. Cont. Gent.* Lib. 2.º Cap. 25.

al mismo hombre ó á alguna de sus partes principales; es asi que lo que se opone al ser es el no ser: luego Dios no puede hacer que la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo......La remocion de cualquiera de los principios esenciales, lleva consigo la destruccion de la cosa misma: luego asi como Dios no puede hacer que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, asi tampoco puede hacer que falte á la naturaleza alguno de sus principios ó partes esenciales, permaneciendo ella la misma, como por ejemplo, que el hombre no tenga alma.»

Si se objeta contra esta doctrina, que una vez admitida como verdadera, se seguiria que la omnipotencia de Dios dependeria de la posibilidad absoluta é interna de los entes, y que su accion creadora necesitaria para su ejercicio de la citada posibilidad, bastará tener presente para desvanecer semejante objecion, que la naturaleza y atributos de Dios, si bien se identifican con identidad perfecta en la realidad y segun existen en si mismos, no sucede lo mismo relativamente á nuestro entendimiento, el cual no solo puede formar conceptos distintos de las perfecciones divinas, sino que tambien puede establecer un órden determinado entre ellas, considerando un atributo como fundamento inmediato y razon virtual de otro.

La omnipotencia de Dios no incluye la inteligencia segun su concepto formal y esplícito; y sin embargo sería absurdo el pretender, que la omnipotencia divina obra de una manera ciega y con determinacion necesaria, lo cual equivaldria á destruir la naturaleza de Dios, negándole la inteligencia y la

libertad. Luego es preciso admitir, que la omnipotencia presupone por parte de la inteligencia los tipos ó ideas ejemplares, que son como la norma y las formas de la inteligencia divina, ideas anteriores en órden de naturaleza, y distintas, segun nuestro modo de concebir, de la omnipotencia, la cual obra activamente en consonancia y relacion con ellas. Cuando se dice pues que la accion creadora y la omnipotencia dependerian de la posibilidad interna y absoluta de los entes, puede admitirse sin dificultad, si esto se refiere á los tipos intelectuales ó ideas ejemplares preexistentes en la inteligencia divina y segun las cuales obra la omnipotencia. Empero debe negarse esa consecuencia como absurda, si se quiere dar á entender, que en la hipótesis indicada, la omnipotencia dependeria de la posibilidad absoluta de los entes como de una causa cooperante para la produccion de las cosas, ó en otros términos, si se considera la posibilidad interna como concausa relativamente á la omnipotencia.

Las observaciones que acabo de consignar y la nocion de la posibilidad absoluta, segun la doctrina de santo Tomás, bastan para venir en conocimiento de la inexactitud que envuelve tambien la opinion del abate Antonio Genovesi relativa á la imposibilidad moral. Sabido es, que la imposibilidad moral se hace consistir generalmente, en la dificultad de que se realize alguna cosa atendidas las reglas de la prudencia y el curso regular de las cosas, sin que por eso la existencia del efecto imposible con imposibilidad moral, envuelva contradiccion alguna, ni siquiera lleve consigo la suspension de las leyes generales y constantes que rigen la naturaleza. Sin embargo, si damos crédito

al citado Genovesi, «los filósofos llaman imposibles morales las cosas que son posibles intrinsecamente, pero que sin embargo no pueden ser producidas por Dios, porque están en oposicion con su naturaleza, como el mentir, errar, pecar ó ser autor del pecado.» Dificil sería amontonar tantos y tan graves errores en tan pocas palabras, y mas dificil aun el concebir, como un filósofo católico y eclesiástico, pudo hablar con tanta inconveniencia de la naturaleza de Dios, incurriendo en contradicciones palpables y manifiestas.

Dejando á un lado la suposicion completamente gratuita por la que atribuye á los filósofos su propia idea de la imposibilidad moral, salta desde luego á la vista la notable contradiccion en que incurre al suponer, que el mentir, errar y pecar, son intrinsecamente posibles respecto de Dios. ¿Que sería un Dios que pudiese mentir y pecar? y sin embargo, si esto es intrinsecamente posible, puede ser producido y realizado por Dios, siendo como es evidente segun la doctrina consignada de santo Tomás y de toda buena filosofía, y hasta una verdad de sentido comun, que Dios es y se llama omnipotente, porque puede producir todo lo que es posible con posibilidad interna. Luego ó el errar y el pecar no son posibles intrinsecamente respecto de Dios, ó este puede realizarlos en su naturaleza.

Si este escritor hubiera consultado sobre este punto la doctrina de santo Tomás, de cuya metafísica habló con elogio alguna vez, hubiera reconocido facilmente, que los actos de mentir, errar y pecar, dejan de ser cosas posibles con posibilidad interna y absoluta res-

pecto de Dios, porque repugnan á su naturaleza y se oponen á la esencia divina, tanto y mas que la irracionalidad á la naturaleza del hombre.

«Porque Dios obra por medio de su voluntad, dice el santo Doctor, (1) no puede hacer aquellas cosas que no puede querer. Que cosas sean las que no puede querer, se podrá reconocer, si tenemos presente en que sentido puede tener lugar la necesidad respecto de la voluntad divina: porque lo que es necesario que exista, es imposible que no exista; y lo que es imposible que exista, necesariamente no existe. Es evidente que Dios no puede hacer que él no exista, ó que no sea bueno, ó feliz; porque de necesidad absoluta quiere su existencia, su bòndad y su felicidad. Tambien se ha demostrado antes, que Dios no puede querer el mal, de donde se infiere que tampoco puede pecar.»

«La voluntad, añade en otra parte, (2) nunca es llevada al mal sin existir en el entendimiento algun error, á lo menos respecto de la cosa particular que es elegida; porque siendo el objeto de la voluntad el bien conocido no puede la voluntad elegir lo malo, mientras este no se le propone como bueno bajo algun concepto, lo cual no puede suceder sin algun error. Es asi que en el conocimiento divino no puede haber error; luego tampoco su voluntad puede dirigirse al mal. Dios es el Sumo Bien; el Sumo Bien escluye necesariamente todo consorcio de mal.......... Luego la voluntad divina no puede inclinarse al mal.»

---

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.° Cap. 25.

(2) *Ibid.* Lib. 1.° Cap. 25.

«De dos maneras se dice que Dios no puede absolutamente alguna cosa. En primer lugar, por parte de la voluntad........ y en este sentido Dios no puede hacer lo que no puede querer. Como ninguna voluntad puede querer lo contrario de aquello que naturalmente quiere, como vemos que la voluntad del hombre no puede querer la miseria en cuanto tal, es evidente que la voluntad divina no puede querer lo que es contrario á su bondad, la cual quiere y ama por su misma naturaleza y necesariamente: es asi que el pecado importa defecto ó privacion de la bondad divina; luego Dios no puede querer pecar; de donde se sigue, que se debe conceder absolutamente que Dios no puede pecar.» (1)

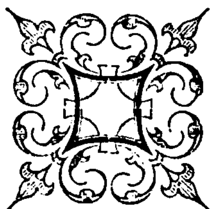
Sería inútil detenerse por mas tiempo en refutar una opinion tan contraria á la verdadera idea católica de Dios, como destituida de fundamento. La doctrina hasta aqui establecida basta para convencerse, de que los actos de errar y de mentir, que el abate Genovesi nos presenta como ejemplos de imposibilidad moral solamente, están tan lejos de poderse llamar tales respecto de Dios, que antes por el contrario deben reducirse y clasificarse entre los imposibles con imposibilidad absoluta y metafísica, siendo por consiguiente absurdo denominarlos posibles intrinsecamente, toda vez que envuelven necesariamente la destruccion completa, ó sea el ser y no ser de la Divinidad. La opinion de algunos discípulos de Leibnitz sobre la naturaleza de la imposibilidad moral, y la de este filósofo sobre el optimismo absoluto del mundo, tienen

---

(1) *Quæst. Dispu. De Pot.* Cuest. 1.ª Art. 6.º

tambien alguna afinidad con la opinion que se acaba de refutar.

No sin razon dijo el cardenal Cayetano, que en órden á la determinacion de los imposibles absolutos «basta saber, que todo lo que implica contradiccion en cuanto tal, queda escluido de la omnipotencia de Dios, ni sobre esto debe existir duda: mas el determinar si esto ó aquello en particular implica contradiccion ó no, es cuestion muy diferente. De la misma manera, en nada afecta la existencia de la imposibilidad absoluta, el que la contradiccion pueda tener lugar de uno ó de muchos modos; pues todas las cosas que envuelvan contradiccion, serán verdaderamente imposibles, sin que puedan ser hechas por Dios.» (X.)



CAPÍTULO CATORCE.

El Fundamento de la posibilidad del ente.

Acabamos de ver que la posibilidad interna de las cosas no depende de la omnipotencia divina, tomada esta segun su concepto formal y esplícito; pero esto no quiere decir, que dicha posibilidad no se refiera de alguna manera á Dios: el que negara toda especie de dependencia y relacion de la posibilidad absoluta de los seres en órden á la esencia divina, manifestaria haber meditado poco sobre este importante problema.

Existe un fenómeno psicológico al alcance de todo hombre pensador que observe lo que nos atestigua la conciencia refleja. Este fenómeno es la existencia de verdades necesarias, independientes de nuestra razon,

anteriores y superiores á la misma, no solo considerada individualmente, sino tambien colectivamente. «Un triángulo no es un círculo:» «como el número tres es la mitad del número seis, asi el seis es la mitad del doce:» hé aquí verdades que no dependen de nuestra razon, puesto que esta se halla mas bien sometida á ellas hasta el punto, de no poder negarles el asenso, una vez percibidas. El entendimiento ve en las mismas una ley á que se halla sometido irresistiblemente; conoce muy bien que la conexion y repugnancia entre el predicado y el sujeto que constituyen su verdad, son independientes y anteriores no solo á su percepcion sino tambien á su existencia; puede suponer por un esfuerzo de reflexion su no existencia y la de todas las razones humanas, sin que por eso desaparezcan esas verdades.

Toda verdad envuelve necesariamente el enlace ó repugnancia de dos conceptos objetivos: luego supone necesariamente la existencia en algun sentido de los dos estremos que se comparan; porque lo que no existe de ninguna manera, no es susceptible de comparacion. La nada absoluta lleva consigo la ruina de todo ente y de toda verdad: si nada existe absolutamente, nada se puede comparar. Luego si las verdades necesarias no dependen de la existencia real creada de los estremos comparados, y subsisten despues de aniquilada la razon humana individual y colectiva, es necesario absolutamente que haya algun ser anterior y superior á la razon humana, ser en el cual existan de alguna manera las esencias á que se refieren las verdades necesarias, y que sirva de razon suficiente de la inmutabilidad y necesidad de estas mis-

mas verdades. Asi pues el Ser Inmutable y Eterno por naturaleza, el Ser Absoluto, que contiene la perfeccion de todos los seres, será el fundamento de los entes posibles, los cuales en tanto no repugnan y pueden ser realizados, en cuanto están representados en la Esencia Infinita, que puede ser imitada y participada por infinitas criaturas ó de infinitos modos. Luego la posibilidad de los entes depende de Dios y se refiere á su esencia, á lo menos en cuanto esta contiene las ideas, que son como las causas ejemplares y típicas de todos los entes reales y posibles.

Esta doctrina que algunos filósofos modernos han establecido y desenvuelto con precision y solidez, y que no pocos tal vez han mirado como un descubrimiento y como una especulacion metafísica debida á su genio, no es otra cosa que el desarrollo y aplicacion de la doctrina de santo Tomás sobre las ideas divinas. En efecto: en Dios cuya esencia es tan infinita en cuanto á su ser y realidad, como por parte de su identidad y simplicidad absolutas, hay identificacion perfecta entre la esencia y la inteligencia: en él, la fuerza inteligente, el acto de conocer y el objeto conocido, son una misma cosa, y como su infinidad se estiende á todo, conoce su esencia bajo todos los aspectos y modos con que puede ser conocida; puesto que la conoce como ser infinito y de un modo infinito con infinidad absoluta. De aqui es, que su conocimiento no solo se estiende á la esencia en sí misma sino tambien por parte de sus relaciones con las criaturas actuales ó posibles, es decir, que conociendo su esencia como infinitamente capaz de ser participada, ó imitada de infinitos modos, encuentra en sí la representacion necesaria, inteligente

y sustancial de todos los entes posibles. Luego la posibilidad interna y absoluta de las cosas coincide con las ideas divinas, las cuales representan en Dios todo lo que puede tener razon de ente; pues es evidente ,que posible absolutamente es todo aquello que puede tener razon de ente, asi como la imposibilidad absoluta envuelve y equivale al no ente, el cual no se halla representado directamente en las ideas divinas. Luego los entes posibles con posibilidad absoluta é interna, considerados realmente, se refieren á las ideas divinas y se fundan en la esencia de Dios, en cuanto contiene todos los modos y perfecciones de ser.

Veamos ahora si esta doctrina se halla conforme con la teoría de santo Tomás sobre las ideas divinas. (1) «Se debe tener presente, que como observa san Agustin, podemos llamar á las *ideas*, formas ó imágenes........Mas la forma de una cosa puede decirse de tres maneras: en primer lugar, aquella forma por la cual es formada ó producida una cosa, como de la forma del agente procede la formacion ó produccion del efecto; pero como no es de necesidad en la accion que su efecto alcanze semejanza perfecta con la forma ó naturaleza del agente, sucediendo con frecuencia que haya algun defecto por parte de la accion y de su efecto, especialmente en las causas ó agentes universales; de aqui es que la forma ó naturaleza de la cual procede alguna cosa como de principio eficiente, no se llama *idea ó forma*. Otras veces se denomina forma de algun ente, aquello mediante lo cual se constituye ó determina en su ser propio y espe-

(1) *Quæst. Dispæ. De Verit.* Cuest. 3.ª Art. 1.º

cífico alguna cosa, como la forma del hombre es el alma, y la figura de la estatua es la forma del cobre que le sirve de materia; y si bien de esta forma que es parte del compuesto se dice con verdad, que es su forma, no se acostumbra sin embargo llamarla *idea*, porque este nombre *idea*, parece significar una forma separada de aquello respecto de lo cual se dice forma. En tercer lugar, se llama forma de una cosa, aquello segun lo cual, ó con relacion á lo cual, es formada ó producida; y esta es la forma ejemplar, á cuya semejanza se constituye alguna cosa; cuya significacion es la principal y mas propia que solemos dar á la palabra *idea*, de suerte que lo mismo es *idea*, que forma imitada por alguna cosa.

Empero se debe notar, que una cosa puede imitar alguna forma de dos modos: ó segun la intencion del agente, como cuando un pintor de intento produce alguna imágen de otro cuyo retrato pinta; ó bien tiene lugar dicha imitacion accidentalmente, sin intencion y por casualidad; como sucede frecuentemente, que los pinto es producen la figura de algun sugeto sin intencion determinada y como por casualidad. Lo que imita alguna forma casualmente, no se dice formado segun ella; porque esta palabra *segun*, parece envolver órden y relacion al fin; por cuya razon, siendo la forma ejemplar ó la *idea*, una razon segun la cual se forma alguna cosa, es necesario que esta imite la causa ejemplar ó idea por su misma naturaleza y no accidentalmente.

Observamos tambien, que de dos maneras puede obrar una causa por algun fin. Primera: cuando el mismo agente se determina y se prescribe á si mismo

el fin, como sucede en todos los que obran por medio de la inteligencia. Segunda: cuando el agente que obra ó se mueve, tiene un fin determinado ya previamente por otro agente principal, como se ve en el movimiento de la saeta, la cual es movida á un fin determinado, pero este fin le es determinado por el que la arroja, y del mismo modo las operaciones de la naturaleza que se dirigen á un fin determinado, presuponen algun entendimiento que predetermina y señala algun fin á esta naturaleza, ordenándola y dirigiéndola al mismo; y bajo este concepto, toda operacion y efecto de la naturaleza puede decirse obra de inteligencia.

Ahora pues; si alguna cosa es hecha á imitacion de otra por un agente que no se determina á si mismo algun fin, no por esto la forma imitada tendrá razon de ejemplar ó *idea;* pues no decimos que la forma del hombre que engendra otro hombre, sea idea ó ejemplar del sujeto engendrado, sino que solamente decimos esto, cuando el que obra por algun fin se determina á si mismo este fin, ya sea que aquella forma que sirve de tipo ejemplar se halle dentro del agente, ó que exista fuera de él: así decimos, que la forma artística que existe en el artífice es el ejemplar del artefacto, y tambien puede convenir esto á alguna forma existente fuera del artífice, y segun cuya imitacion produce alguna cosa. Esta pues parece ser la verdadera nocion de la idea, *una forma por cuya imitacion se produce alguna cosa segun la intencion de un agente, que se determina á si mismo un fin en la operacion.*

Infiérese de esto, que los que suponian que todas las cosas se realizan fortuitamente, no podian admitir en realidad, y procediendo lógicamente, la existencia de

la *idea*..............Del mismo modo, segun los que ponian que las cosas todas proceden de Dios por necesidad de naturaleza y no segun el libre albedrio de la voluntad, no pueden admitirse ideas en Dios; porque los agentes que obran necesariamente no se predeterminan ó proponen á si mismos un fin. Empero esto no puede ser; porque todo el que obra en órden á algun fin, si no se determina y propone á si mismo este fin, será preciso que le sea determinado por algun agente superior, y asi habrá alguna cosa superior á él, lo cual es absurdo; porque todos los que hablan y nombran á Dios, entienden que él es la causa primera de los entes.........Mas porque la forma ejemplar, ó sea la *idea*, tiene en cierto modo razon de fin, y de ella recibe el artífice la forma mediante la cual obra, cuando este tipo-forma existe fuera de él, no debiendo admitirse que Dios obra por algun fin que no sea el mismo Dios, ni que recibe algo de otro ser distinto de él, que le haga capaz para obrar; no podemos ni debemos absolutamente admitir, que las ideas existen fuera de Dios, sino solamente en la inteligencia divina.»

Despues de esplicar el concepto filosófico de la *idea* en si misma y en Dios, el santo Doctor pasa á establecer la pluralidad de ideas relativamente á la esencia divina, aduciendo á este propósito en primer lugar las siguientes palabras de san Agustin: *Las ideas son ciertas formas principales, ó razones estables de las cosas, é inconmutables en si mismas; porque no han sido formadas, y por consiguiente son eternas y existen siempre del mismo modo, las cuales se hallan contenidas en la divina inteligencia. Siendo asi que ellas ni nacen ni desaparecen, sin embargo todo lo que puede ser producido y destruido, todo*

lo que nace y muere, es formado y existe segun ellas.

«Se debe decir, añade, (1) que es necesario reconocer en Dios pluralidad de ideas. Para inteligencia de esto se debe considerar, que en cualquier efecto, aquello que es el último fin, es propiamente intentado por el principal agente, como el órden del ejército es intentado por su general. Lo mejor que se encuentra en las cosas es el órden del universo: asi pues el órden del mundo es propiamente querido é intentado por Dios, y no existe accidentalmente segun la sucesion casual de los agentes, como pretendieron algunos, afirmando que Dios crió solamente el primer ente entre los criados, el cual produjo á su vez el segundo y asi sucesivamente hasta la produccion de toda la multitud de los seres, opinion segun la cual Dios solo tendria idea del primer ente criado. Mas si el órden mismo del universo ha sido intentado y querido directamente por Dios, es preciso que tenga idea de este órden del universo: y como quiera que no se puede tener la razon perfecta ó idea exacta de un todo, si no se tienen las razones ó ideas propias de las partes de que se compone el todo, como vemos que el arquitecto no puede concebir idea adecuada y completa de un edificio, si no tiene idea de cada una de sus partes; es necesario que en la inteligencia divina existan las razones ó ideas propias de todas las cosas; por lo cual dice san Agustin, que cada una de las cosas ha sido creada por Dios por medio de su propia razon. De donde se infiere, que existen muchas ideas en el entendimiento divino.

(1) *Sum. Theol.* Cuest. 15. Art. 2.°

Facil es reconocer que esto no repugna á la simplicidad divina, si se tiene presente, que la idea de la cosa producida existe en la mente del operante, como un objeto que es entendido ó conocido por él, y no como la simple representacion ó idea, mediante la cual entiende, la cual es como la forma que constituye al entendimiento en acto, y es diferente de la forma que sirve de tipo para la produccion de la cosa; pues la forma de la casa que existe en la mente del arquitecto, es una cosa conocida por él como objeto, á cuya semejanza, y segun cuya imitacion, forma la casa en la materia. No se opone á la simplicidad del entendimiento divino el entender muchas cosas, pero sí sería contra esta simplicidad, el que su inteligencia fuese informada por muchas especies. Asi pues, existen en la mente divina *muchas ideas,* pero como entendidas ó conocidas por él.

Todo esto se hace manifiesto con el siguiente raciocinio: Dios conoce perfectamente su esencia, y por consiguiente la conoce segun todos los modos con que puede ser conocida. La esencia divina puede ser conocida no solo segun que es en si misma, sino tambien en cuanto es participable segun alguna manera de semejanza por las criaturas, y cada criatura tiene su propia especie ó naturaleza en cuanto participa de algun modo determinado alguna semejanza ó imitacion de la divina esencia. De aqui resulta, que en cuanto Dios conoce su esencia como imitable de un modo determinado por tal criatura, la conoce como la razon propia y la idea de esta criatura, y lo mismo sucede con las demas. Por aqui se ve, que Dios entiende ó percibe muchas razones propias de muchas

cosas, lo cual constituye pluralidad de ideas.»

La doctrina que se acaba de consignar nos conduce á las siguientes importantes consecuencias: Aunque segun nuestro modo de concebir, la esencia divina considerada en si misma, y como Ser Infinito y absolutamente perfecto, contiene la razon de todos los entes y se puede llamar imitable y participable por todas las criaturas, aun antes con anterioridad de naturaleza que sea conocida como tal por Dios y comparada á las criaturas; sin embargo no debe llamarse con propiedad *idea* de estas, sino en cuanto concebimos que Dios percibe esta Esencia Infinita como apta y capaz de ser imitada de varios modos por las criaturas. Las ideas divinas presuponen y se fundan sobre la Esencia divina é infinita; pero no se constituyen tales segun su concepto formal y propio, mientras no se considera dicha Esencia como *entendida* ó conocida por Dios en razon de ejemplar y semejanza de todos los entes posibles; pudiendo decirse, que si por un imposible, Dios no fuera un Ser Inteligente, su Esencia sería imitable realmente por las criaturas, pero no tendria en rigor filosófico, razon de *idea* con respecto á las mismas. «Dios, dice el santo Doctor, (1) obrando todas las cosas por medio del entendimiento, todo lo produce á semejanza de su esencia, por cuya razon su esencia es la *idea* de las cosas, no precisamente en cuanto esencia, sino en cuanto conocida. Sin embargo, las cosas criadas no imitan perfectamente la esencia divina, y asi esta en el entendimiento divino no es idea de las cosas tomada absolutamente, sino con

(1) *Quæst. Disp. De Verit.* Cuest. 3.ª Art.2.º

proporcion de la criatura producible á la misma divina esencia, segun que se aparta de ella ó la imita con mayor ó menor perfeccion; de suerte que las diferentes naturalezas imitan tambien de diverso modo la esencia divina, cada una de ellas segun su modo propio, toda vez que cada una tiene su propio ser distinto del ser de otras. Por eso es que la esencia divina con el conocimiento concomitante y simultáneo de las varias proporciones de las cosas relativamente á ella, es la idea de cada ente particular........ siendo en consecuencia la idea una por parte de la esencia, pero envolviendo pluralidad por parte de las diversas proporciones ó relaciones de las criaturas con ella.»

Luego la idea de los entes en Dios, si bien envuelve una cosa absoluta, cual es su esencia, no se constituye en razon de tal, ni adquiere pluralidad, sino por medio de la imitabilidad y comparacion de esta esencia á los entes que pueden participar y recibir de la misma algun grado de ser; resultando de aqui, que las ideas divinas representan todo lo que puede tener razon de ente.

Luego los entes posibles, còn posibilidad absoluta é interna, se hallan necesariamente representados segun su propia naturaleza en las ideas divinas, y estas contienen realmente la razon suficiente de esta posibilidad, toda vez que conteniendo y representando todo lo que puede tener razon de ente, contienen y representan todas las cosas posibles con posibilidad interna.

Infiérese tambien de la doctrina espuesta, que Dios en cuanto Ser Supremo, origen y fuente de todo ser, y como Esencia Absoluta é Infinita, es el fundamento remoto y primitivo de la posibilidad de las cosas y de las

verdades necesarias; pero que solamente es fundamento próximo é inmediato en razon de su imitabilidad y en cuanto contiene las ideas ejemplares de todos los entes posibles. Luego podremos decir con verdad, que el fundamento primitivo y original de la posibilidad interna del ente y de las verdades es único, y que por el contrario hay pluralidad por parte del fundamento próximo, asi como la hay por parte de las ideas divinas.

Acabamos de ver, que la posibilidad interna y metafísica de las cosas se refiere á Dios y á las ideas divinas: fáltanos averiguar ahora si esto es bastante para decir, que en Dios se halla la razon suficiente y el fundamento de la posibilidad completa y adecuada de las cosas posibles.

La posibilidad puramente interna es en cierto modo una posibilidad incompleta, y su concepto no envuelve esplícitamente la posibilidad perfecta y adecuada. Si concebimos una naturaleza cuyos términos no se escluyan recíprocamente y que pudiendo tener razon de ente, tiene su realidad y su fundamento en las ideas divinas, tendremos una esencia á la cual no repugna la existencia, pero no una cosa posible completamente y bajo todos conceptos, siendo necesario para esto, que concibamos al propio tiempo alguna fuerza, algun poder, alguna causa capaz de realizar y comunicar existencia propia á la naturaleza posible con posibilidad interna. Luego la posibilidad completa y adecuada del ente envuelve su posibilidad esterna.

Ahora bien: hemos visto que la posibilidad esterna de las cosas coincide con la omnipotencia de Dios como fuerza capaz de producir todos los entes posi-

bles: luego, si segun acabamos de ver, el fundamento de la posibilidad interna en los entes posibles y en las verdades necesarias se refiere á su vez á la esencia de Dios en cuanto conocida como imitable, ó sea á las ideas divinas, resulta que la posibilidad completa y adecuada de todos los entes finitos depende de Dios en último resultado, y que él es el fundamento, el origen verdadero y la razon suficiente de toda la realidad metafísica y objetiva, que convenir puede y se atribuye á los entes posibles, asi como á las verdades necesarias que á los mismos se refieren.

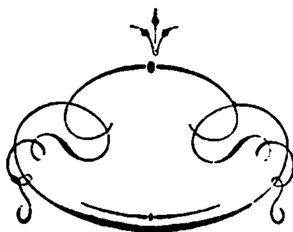
Por las observaciones que anteceden facilmente se podrá venir en conocimiento, de que esta asercion en nada se opone á la doctrina antes establecida sobre la independencia de la posibilidad interna con relacion á la omnipotencia divina. En el hombre las fuerzas productoras del efecto y que ejecutan la accion, son distintas de la inteligencia y presuponen su direccion: mi mano es la que ejecuta y realiza la accion de escribir, pero esta accion de la mano y la escritura, presuponen y dependen necesariamente de mi entendimiento que concibe de antemano y dirige su ejecucion. En Dios, su esencia absoluta é infinita, su esencia conocida como imitable y como idea de todos los seres posibles y su omnipotencia, se identifican perfectamente en la realidad, por razon de su infinita simplicidad é inmutabilidad; pero esto no impide sin embargo, que nosotros concibamos primero la esencia en si misma y como imitable fundamentalmente, y despues como imitable formalmente y como *idea* actual y esplícita de todos y cada uno de los entes.

Del mismo modo y con mayor razon aun si cabe, po-

demos decir que, aunque la omnipotencia y las ideas divinas sean una misma cosa en Dios segun existe en si mismo, podemos y debemos concebir esta omnipotencia tomada segun su concepto formal y esplícito, como posterior á las ideas en que se hallan representados los entes posibles, los cuales se refieren directa é inmediatamente al entendimiento en Dios. Luego la anterioridad y la independencia de la posibilidad interna relativamente á la omnipotencia divina, no lleva consigo la independencia absoluta de los entes posibles con respecto á Dios. Hé aquí porque he deducido en conformidad á la doctrina de santo Tomás, que la posibilidad completa y adecuada de las cosas depende de Dios; pues si la posibilidad esterna se refiere á su omnipotencia, la posibilidad interna se refiere á las ideas divinas, las cuales vienen á ser de este modo la razon suficiente primitiva y *á priori* de la realidad fundamental que envuelven los entes posibles, y sobre la cual se fundan las verdades necesarias é inmutables.

Asi pues, el Ser de los seres, el Ser que contiene todas las perfecciones y la plenitud de ser, no necesita salir fuera de sí, ni depende de la posibilidad de las cosas como de una regla puesta fuera de si mismo, cuando quiere producir alguna naturaleza. Halla en su esencia el tipo sempiterno, no que debe realizar necesariamente, porque esto conduciria al Panteismo; sino segun el cual produce fuera de sí la esencia ó naturaleza, representada sí necesariamente como posible en aquel tipo, pero cuya existencia física, actual y contingente, se distingue tambien de la esencia infinita de Dios, con la cual se identifica realmente la idea. De

esta suerte la profunda doctrina de santo Tomás al mismo tiempo que evita por una parte el escollo del panteismo, se aparta tambien de la doctrina erróuea de Descartes sobre la naturaleza de las verdades de necesidad absoluta, salvando ademas los inconvenientes de la opinion atribuida á Escoto, el cual parece referir la posibilidad del ente al ser objetivo é intencional que las criaturas posibles tienen en el entendimiento divino, concediéndoles, segun algunos escritores, una especie de ser propio, diminuto é incompleto. «Desde el instante que se comunica la existencia á la naturaleza, dice santo Tomás, (1) no se debe decir que es criada la existencia solamente, sino tambien la naturaleza misma; porque esta antes de tener existencia no es algo real, sino en el entendimiento de la causa creante, en donde no es criatura, sino la misma Esencia Creadora.»



(1) *Quæst. Disp. De Pot.* Cuest. 1. Art. 5.

CAPÍTULO QUINCE.



Opinion de Descartes sobre la naturaleza de la imposibilidad metafísica.

Descartes, *ese gran pensador*, apellidado el padre de la filosofía moderna, quiso establecer tambien una nueva doctrina sobre este punto en su arrogante pretension de levantar de nuevo todo el edificio científico y filosófico. Consiguiente á su errónea opinion sobre la mutabilidad de las esencias, y arrastrado por el prurito de apartarse del camino seguido por la antigua filosofía, siquiera viniera á parar en los errores mas absurdos y peligrosos, estableció que las verdades eternas y de necesidad metafísica, no eran absolutamente necesarias, sino que dependian de la voluntad de Dios, no

menos que las verdades contingentes y la existencia real de las criaturas. Oigamos sus palabras: (1)

«Cuando se considera atentamente la inmensidad de Dios, se vé manifiestamente, que es imposible que haya cosa alguna que no dependa de él, no solamente por parte de lo que existe, sino que tampoco hay órden, ni ley, ni razon de bondad y de verdad, que no dependa de él; de lo contrario, como decia antes, no hubiera sido indiferente absolutamente en órden á crear las cosas que ha creado. Porque si hubiera precedido á su preordinacion alguna razon ó apariencia de bondad, le hubiera sin duda determinado á hacer lo mejor; pero todo al contrario, porque se determinó á hacer las cosas que existen en el mundo, por eso *son muy buenas*, como se dice en el Génesis: es decir, que la razon de su bondad depende de que Dios las ha querido hacer así. Y no es necesario preguntar en que género de causa dependen de Dios, esta bondad, ni las otras verdades tanto matemáticas como metafísicas; porque habiendo sido establecidos los géneros de causas por los que no pensaban tal vez en esta razon de causalidad, no habria motivo para estrañar, que no le hubiesen dado nombre; sin embargo le han dado uno, pues que puede ser llamada causa eficiente, á la manera que la voluntad del rey puede decirse causa eficiente de la ley; bien que la misma ley no es un ente natural, sino un ente moral, como dicen en la escuela. Tambien es inutil preguntar, como pudo Dios hacer desde toda eternidad, que dos veces cuatro no fueran ocho, etc.; porque yo confieso que

(1) Obr. de Desc. Tom. 2.° pag. 353. y sigs.

no podemos comprender esto: mas como por otra parte comprendo perfectamente, que nada puede existir en cualquier género que sea, que no dependa de Dios, y que le ha sido muy facil disponer las cosas de tal manera, que los hombres no pudiesen comprender que pudieran ser de otro modo, sería absolutamente contrario á la razon el dudar de las cosas que comprendemos perfectamente por causa de algunas otras que no comprendemos, y que tampoco vemos que debamos comprenderlas. Asi pues, no se debe pensar que las verdades eternas dependen del entendimiento humano ó de la existencia de las cosas, *sino solamente de la voluntad de Dios, que como legislador soberano las ordenó y estableció desde toda eternidad.*»

Escribiendo en otra parte al P. Mersenne, le dice: (1) «Por lo que hace á las verdades eternas, afirmo que *sunt veræ aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra, vera á Deo cognosci, quasi independenter ab illo sint veræ.* Y si los hombres entendiesen bien el sentido de sus palabras, no podrian decir nunca sin blasfemia, que la verdad de alguna cosa precede al conocimiento que Dios tiene de ella; porque en Dios es una misma cosa el querer y el conocer; de suerte que, *ex hoc ipso quòd aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum, talis res est vera.*»

Dejamos al cuidado de la teología católica el examinar la exactitud de la fórmula empleada aqui por Descartes en órden al conocimiento de Dios. No dudo que la sana teología tendría mucho que recla-

(1) *Ibid.* Tom. 6.° pag. 131. y sigs.

mar acerca de esa fórmula, en la que se señala la voluntad como la razon del conocimiento en general y respecto de cualquier objeto: *ex hoc ipso quòd aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum, talis res est vera;* siendo cierto, que hasta en el órden natural y filosófico el entendimiento es anterior en órden de naturaleza respecto de la voluntad, y por lo mismo mas capaz de ser su razon suficiente, que esta de aquel. Un error en cualquier ciencia suele arrastrar siempre á otros; asi es que Descartes en conformidad á esa bella teoría teológica, afirma tambien, que no puede admitirse ni siquiera distincion de razon entre los actos de voluntad y del entendimiento en Dios, ni tampoco entre estos actos y la creacion.

«Me preguntais, dice, (1) *in quo genere causæ Deus disposuit æternas veritates:* os respondo, que *in eodem genere causæ* con que ha creado las demas cosas, es decir, *ut eficiens, et totalis causa*........................ Me preguntais tambien, qué es lo que ha necesitado á Dios á crear estas verdades, *y digo, que ha sido tan libre para hacer que no fuera verdadero que todas las líneas tiradas desde el centro á la circunferencia sean iguales, como para crear el mundo:* y es cierto que estas verdades no se hallan mas necesariamente ligadas con su esencia que las otras criaturas. Me preguntais qué ha hecho Dios para producirlas; yo digo, que *ex hoc ipso quòd illas ab æterno esse voluerit, et intellexerit, illas creavit*; ó bien, si no quereis aplicar la palabra *creavit* mas que á la existencia de las cosas, *illas disposuit, et fecit.* Porque en Dios, es una

(1) *Ibid.* pag. 307. y sigs.

misma cosa querer, conocer y crear, sin que lo uno preceda á lo otro, *ne quidem ratione.*»

Hé aquí echada por tierra con una sola plumada de este teólogo de nuevo cuño, la enseñanza constante y general de la teología cristiana, cuando fundándose por una parte sobre la eminencia de las perfecciones divinas, equivalentes y superiores á las contenidas en las criaturas, y por otra en la limitacion é imperfeccion de nuestra inteligencia, admite en los atributos divinos distincion virtual y de razon. ¿Será que no podemos concebir á Dios con su esencia, y hasta con su voluntad é inteligencia infinitas, sin el acto de crear? Y si no le podemos concebir, tampoco podrá existir sin ese acto, y la creacion no será libre sino necesaria. Cuando Mr. Cousin establece la necesidad de la creacion divina, puede decirse, que no hace mas que desenvolver las afirmaciones y semillas sembradas aqui por Descartes; tal vez no son estraños á estas relaciones de doctrina los exagerados y continuos elogios, que del padre de la moderna filosofía hace á cada paso el gefe del Eclectismo.

Concretándonos empero á la cuestion bajo el punto de vista puramente filosófico y ontológico, conviene notar ante todo, el equivoco y confusion de ideas que se revelan en nuestro filósofo, cuando despues de afirmar, que las verdades eternas son verdaderas y posibles precisamente porque Dios las conoce, añade, que no se puede decir *sin blasfemia, que la verdad de una cosa precede al conocimiento que Dios tiene de ella.* No hay inconveniente alguno en conceder, que las verdades eternas no preceden en sentido absoluto al conocimiento de Dios: nada existe anterior á Dios, y

por otra parte siendo Dios eterno y conociéndose á si mismo *ab æterno*, conoce tambien desde la eternidad las verdades necesarias y eternas, las cuales no son otra cosa en Dios que su misma esencia, segun que contiene y expresa todos los modos posibles de ser, ó como dice santo Tomás, en cuanto se conoce á si mismo como imitable infinitamente por las criaturas.

Empero una cosa es afirmar que Dios conoce estas verdades eternas y que no existen con anterioridad á su esencia, y otra muy diferente el decir, que son verdaderas y posibles, porque Dios las conoce. En todo caso nunca se puede decir con verdad y exactitud, que dependen de la libre determinacion de su voluntad, de manera que las líneas tiradas desde el centro á la circunferencia del círculo sean iguales, porque asi lo ha querido la voluntad de Dios y nada mas, y que *no es menos libre en órden á esto que en órden á crear el mundo*. Si la voluntad de Dios no es libre para cambiar su propia esencia, tampoco puede serlo para cambiar la conexion y enlace de las verdades eternas y absolutamente necesarias; toda vez que estas verdades, como se ha dicho, no son otra cosa que la misma esencia infinita de Dios, segun que representa todos los seres posibles, es decir, lo que puede tener razon de ente; pues la contradiccion, ó sea el no ente, no puede tener razon de posible, ni es capaz de constituir una verdad eterna y necesaria por medio de su representacion en la esencia de Dios.

El origen de la absurda opinion de Descartes sobre este punto y de las estrañas afirmaciones que hemos visto en los pasages citados, debe buscarse en la confusion de las nociones de causa eficiente y de ra-

zon, relativamente á Dios. Aunque es cierto, que Dios puede llamarse razon de toda verdad, no por eso se puede decir que es causa eficiente de toda verdad; puesto que á lo menos no es causa de si mismo que es la primera verdad. Y no se crea que esa estraña confusion entre las ideas de simple razon y de causa eficiente aplicadas á Dios, sea una equivocacion ó un error involuntario: Descartes se complace en profesar esplícitamente una opinion tan absurda en si misma, como peligrosa en sus deducciones, diciendo, que Dios «hace en cierto modo respecto de si mismo, lo que hace la causa eficiente respecto de su efecto.»

Por lo demas es evidente, que Descartes hace depender de la voluntad libre de Dios la constitucion de las verdades eternas, lo mismo que la existencia de los seres contingentes; no de otra manera que la constitucion de las leyes de un reino dependen de la voluntad del rey. Los pasages citados son demasiado esplícitos para que abrigarse pueda alguna duda sobre esta materia, y á mayor abundamiento tiene cuidado él mismo de repetirlo en cien lugares de sus obras, tal vez para que no se le quitase la gloria de semejante descubrimiento. «No dejaré, dice escribiendo al P. Mersenne, (1) de tocar en mi física muchas cuestiones metafísicas y particularmente esta: que las verdades metafísicas, que llamaïs eternas, fueron establecidas por Dios y dependen de él lo mismo que todo el resto de las criaturas. Decir en efecto, que estas verdades son independientes de Dios, es hablar de él como de un Jupiter ó de un Saturno,

(1) *Ibid.* Tom. 6.° pag. 109. y sig.

y sujetarlo á la Estigia y los destinos. Y os suplico, que no tengais temor alguno en asegurar y publicar por todas partes, que Dios es el que ha establecido estas leyes en la naturaleza, de la manera que un rey establece leyes en su reino...... Se os dirá, que si Dios hubiera establecido estas verdades podria variarlas, como hace un rey con sus leyes; á lo cual se debe responder, que sí, si su voluntad puede cambiar: mas la verdad es, que las concibo como eternas é inmutables, y que yo juzgo esto mismo de Dios. Pero su voluntad es libre: sí, pero tambien su poder es incomprensible; y generalmente podemos asegurar, que Dios puede hacer todo lo que nosotros podemos concebir, pero nó que no pueda hacer lo que nosotros no podemos concebir; porque sería una temeridad pensar, que nuestra imaginacion se estiende tanto como su poder.»

Uno de los vicios mas radicales de la filosofía de Descartes es la frecuente confusion de la imaginacion con el entendimiento, confusion que ha dado origen á algunas de sus erróneas opiniones, como lo es la relativa á la esencia de los cuerpos, al espacio indefinido etc. Cierto es que Dios puede producir cosas que escedan la comprension de la imaginacion, supuesto que la imaginacion se halla limitada á los entes corpóreos. Empero si Descartes, como debe y parece inferirse del contexto de sus palabras, entiende por imaginacion la facultad inteligente, no es exacto el afirmar, que Dios puede realizar lo que la razon concibe como evidentemente absurdo é imposible; porque esto sería destruir su propia naturaleza y negarse á si mismo. ¿Acaso Dios puede aniquilarse á si mismo y

hacer que los ateos tengan razon? No; porque nuestra razon ve con toda evidencia, que la no existencia de Dios implica contradiccion, y lleva consigo el ser y no ser de la cosa al mismo tiempo. Lo que es verdad en un caso, lo es tambien en todos los idénticos y que se apoyan sobre el mismo fundamento: luego ó es preciso admitir que el poder de Dios no se estiende á la realizacion de lo que implica contradiccion, ó sea á lo que la razon concibe con evidencia como absolutamente imposible, ó es necesario abdicar el derecho de establecer contra los ateos la existencia de Dios como una necesidad absoluta, y como una verdad necesaria.

La opinion de Descartes que venimos combatiendo, es otra prueba mas de lo que dejamos consignado al examinar bajo un punto de vista general, la influencia de sus doctrinas en la moderna filosofía. Allí vimos que el escepticismo es una de las consecuencias mas peligrosas de su doctrina, y una de sus tendencias mas trascendentales. La opinion sobre la mutabilidad de las esencias, no menos que la relativa á la dependencia de las verdades eternas de la voluntad libre de Dios, conducen directamente á este escepticismo. Si las «verdades eternas dependen solamente de la voluntad de Dios;» si Dios las establece «como un rey establece leyes en su reino;» si es cierto, que es tan libre é indiferente para «hacer que sean iguales las líneas tiradas desde el centro á la circunferencia, como para crear el mundo;» es evidente que la contradiccion no puede servir de norma para discernir entre las cosas posibles y las imposibles: es evidente que deberemos conceder á Dios el poder de hacer que una

cosa sea y no sea al mismo tiempo: es evidente en fin, que el principio de contradiccion carece de importancia, y hasta de significacion en el órden científico. El órden natural lo mismo que el científico, el órden real lo mismo que el ideal, se hallan sujetos al principio de contradiccion. ¿Puede por ventura ni concebirse siquiera la ciencia, una vez echado por tierra este principio? No; porque la ciencia es el desenvolvimiento de la razon, y la ruina del principio de contradiccion, es la muerte de la razon; es su negacion radical y absoluta. Si lo que nuestra razon concibe como una contradiccion, si lo que implica el ser y no ser al mismo tiempo, puede existir, puede ser realizado por Dios ¿á qué se reducirán nuestras convicciones científicas? Podremos á lo mas estar ciertos de los fenómenos que se verifican en nuestra conciencia, si es que el testimonio del sentido íntimo es compatible con la duda sobre el principio de contradiccion; pero toda certeza científica, toda certeza relativa á las verdades universales y necesarias, que constituyen el patrimonio verdadero de la ciencia, se desploma absolutamente, desde el momento que comenzamos á dudar siquiera, de si lo que concebimos evidentemente como contradictorio, puede sin embargo realizarse. Hé aquí como el escepticismo universal, ó cuando menos el objetivo y científico, se halla á las puertas de la doctrina de Descartes sobre la naturaleza y relaciones de las verdades necesarias.

Los fundamentos en que pretende apoyarse el filósofo francés para establecer su opinion, no solo son insubsistentes, sino que abren ancho paso al espresado escepticismo, reduciéndose á afirmar, que Dios pudo

constituir nuestra razon de tal manera, que no pueda concebir como posibles las cosas que Dios habria podido hacer posibles, pero que ha querido sin embargo hacerlas imposibles. Así pues, segun él, si un círculo no puede ser un triángulo, si los ángulos del triángulo son iguales á dos rectos, no es porque lo contrario sea absolutamente imposible, ó porque implique contradiccion, ni menos porque Dios no haya podido hacer lo contrario, sino porque quiso hacer estas cosas asi, y que nosotros las concibiésemos como imposibles. «En órden á la dificultad, dice, (1) de concebir cómo ha sido libre é indiferente á Dios hacer que no fuese verdadero, *que los tres ángulos de un triángulo sean iguales á dos rectos, ó generalmente que las cosas contradictorias no puedan ser al mismo tiempo*, se puede desvanecer facilmente considerando, que el poder de Dios no puede tener ningun límite. Podemos considerar tambien, que nuestro entendimiento es finito, y que ha sido criado por Dios de tal condicion, que pueda concebir como posibles las cosas que Dios ha querido que fueran verdaderamente posibles, pero no de condicion tal, que pueda tambien concebir como posibles las que Dios habria podido hacer posibles real y verdaderamente, y que sin embargo ha querido hacer imposibles.» ¿Puede destruirse de una manera mas radical y completa la nocion de la imposibilidad metafísica, la idea de la contradiccion y hasta la de la omnipotencia divina? Semejante doctrina destruyendo la legitimidad de la razon y el valor del principio de contradiccion, ley primitiva y condicion *á priori* de la misma, destruye tambien por su base todo

(1) *Ibid.* Tom. 9. pag. 170. y sig.

el órden científico, y el escepticismo es absolutamente inevitable, desde el momento que se afirma con el expresado filósofo, que la razon humana ha sido constituida por Dios de tal manera, que puede concebir como imposibles absolutamente y como contradictorias las cosas que no lo son realmente.

El buen sentido y la elevada razon de Leibnitz le obligaron á combatir con energía esta opinion errónea de Descartes. «Las verdades eternas, dice el eminente filósofo aleman, (1) que hasta Descartes habian sido un objeto del entendimiento divino, pasaron á ser de un golpe en manos de este autor, un objeto de su voluntad: siendo pues libres los actos de la voluntad, Dios es la causa libre de estas verdades. Tal es el desenlace de la pieza. *Spectatum admissi*..... Un pequeño cambio en la significacion de los términos, ha producido este gran fracaso. Pero es el caso, que si las afirmaciones de las verdades eternas fueran acciones de la voluntad del Espíritu Supremo, estas acciones no serían libres; porque aqui no hay lugar á escoger. Parece que Descartes no se esplicaba bastante sobre la naturaleza de la libertad, y que tenía una idea bastante estraña de la misma; puesto que le concede tan grande estension, hasta pretender que las afirmaciones de las verdades necesarias son libres en Dios. Esto aquivale á no conservar mas que el nombre de la libertad.»

El mismo Bayle, á pesar de su predileccion por las doctrinas de Descartes, y á pesar tambien de sus tendencias escépticas, no pudo menos de rechazar y combatir la opinion de este filósofo. Asi es, que despues

---

(1) *Ensayo de Teod.* Part. 2.ª n. 186.

de haber indicado en sentido general las consecuencias tan absurdas como peligrosas á que conduce logicamente semejante doctrina, añade: (1) «Esta opinion abre tambien la puerta al pirronismo mas exagerado; porque da lugar á suponer que esta proposicion: *tres y tres son seis*, no es verdadera, sino en el lugar y tiempo que á Dios place; que es falsa acaso en algunas partes del universo, y que tal vez lo será para los hombres el año que viene; siendo como es incontestable, que todo aquello que depende del libre albedrio de Dios, puede ser limitado á ciertos tiempos y lugares, como las ceremonias judaicas. Podrá estenderse tambien esta consecuencia á las leyes del decálogo, si las acciones que este manda, se encuentran privadas de toda bondad por parte de su naturaleza, lo mismo que las acciones malas que el mismo decálogo prohibe.»

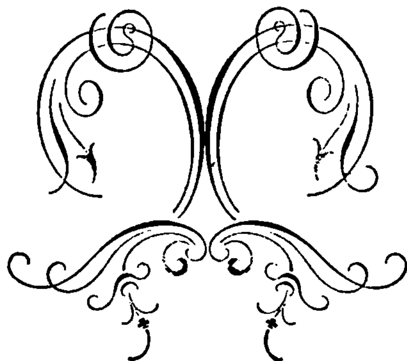
Lo que es sin duda mas notable, por no decir ridículo, es, que Descartes aparenta haber sido llevado á tan absurda opinion, por un respecto exagerado hacia la Divinidad. «Me parece, escribe á Arnauld, que no se debe decir nunca de alguna cosa, que es imposible á Dios; porque dependiendo de su omnipotencia todo lo que es verdadero y bueno, no me atrevo ni á decir que Dios no puede hacer un monte sin valle, ó que uno y dos no hagan tres: digo solamente que me ha dado un entendimiento de tal naturaleza, que no puede concebir un monte sin valle, ó que el agregado de uno y dos no sea tres. Y solo digo, que tales cosas implican contradiccion en mi pensamiento.»

(1) *Respons au Provinc.* Cap. 89.

¡Cuan diferente y superior es el pasage análogo, en que santo Tomás expresa tambien el respeto con que se debe hablar de Dios como omnipotente; pero de una manera mas elevada y digna verdaderamente de un gran filósofo! Mientras Descartes para expresar un pensamiento de respeto hacia Dios, destruye la verdadera idea de su omnipotencia á fuerza de exagerarla, llevándola al absurdo; y mientras aniquila tambien la razon humana y con ella la ciencia toda, santo Tomás sabe conciliar el verdadero respeto hacia la omnipotencia divina con la idea de la contradiccion ó imposibilidad absoluta, no menos que con la ley esencial de la razon humana. En su fórmula, y en su pensamiento, si Dios no puede realizar las cosas contradictorias, esto no arguye imperfeccion alguna ni limitacion de poder; puesto que este, por grande que se le quiera suponer, solo puede estenderse á lo posible, es decir, al ser, pues el no ente no necesita de ninguna potencia que lo realize, y la contradiccion es el no ente.

Tal es el profundo pensamiento encerrado en la fórmula de santo Tomás, infinitamente superior á la fórmula de Descartes. «Quod implicat in se esse et non esse simul, hoc omnipotentiæ non subditur, *non propter defectum divinæ potentiæ, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis*. Quæcumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens: ea vero, quæ contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, *quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod ea non possunt fieri, quàm quòd Deus non possit facere.* Neque hoc est contra verbum Angeli dicen-

tis: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum;* id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.» (1) (XI.)



(1) *Sum. Theol.* Cuest. 25. Art. 3.°

CAPÍTULO DIEZ Y SEIS.



Las Propiedades del Ente.

No siendo otra cosa las propiedades de una naturaleza, que aquellos predicados ó atributos, que procediendo necesariamente de la esencia, son sin embargo posteriores á ella, segun nuestro modo de concebir; es consiguiente, que toda propiedad debe ser tal cual exige la esencia de que es propiedad, ó en otros términos, la esencia y sus propiedades deben tener íntima y necesaria relacion entre sí, correspondiendo la naturaleza de estas á la esencia en que se hallan, la cual viene á ser como su fundamento y su razon suficiente. Hé aquí la razon filosófica de la trascendencia é identificacion real de la verdad, de la

bondad y de la unidad, que se llaman propiedades del ente, con la naturaleza de este.

La simplicidad misma y la universalidad, que segun hemos visto acompañan á la idea del ente, llevan consigo necesariamente la identificacion real del mismo con sus propiedades. Asi pues, es absolutamente insostenible la opinion de algunos filósofos, que establecen distincion real entre la verdad trascendental como propiedad del ente en comun, y la esencia misma del ente; porque si la verdad y la bondad significan alguna realidad y no un ente de razon; y si por otra parte se admiten como propiedades del ente, lo cual equivale á decir, que acompañan á todo ente real; preciso será admitir, que dichas propiedades no importan realidad alguna distinta del ente, so pena de establecer algun concepto mas universal que la idea del ente comun, ó una cosa real y positiva que no sea ente. Por eso decian con mucha razon los Escolásticos, que la verdad se convierte con el ente: *Verum et ens convertuntur;* y por eso tambien llamaban á la verdad, bondad y unidad, propiedades trascendentales; porque asi como el concepto de ente se encuentra contenido y como embebido en toda realidad, asi tambien las razones de verdadero, de bueno y de uno, convienen y se pueden predicar de todos los entes reales, cualesquiera que sea su naturaleza y su modo de ser.

De aqui es, que las mencionadas propiedades del ente coinciden y se identifican en la realidad con este, significan la entidad real y propia de cada esencia, y solo añaden al concepto del ente en si mismo, ó alguna negacion, ó bien relacion y comparacion á alguna

cosa determinada, expresando ó significando esplícitamente algun modo del ente, modo el cual no se halla significado de una manera tan esplícita en la palabra misma de ente.

«En tanto se dice que una cosa añade sobre el ente, dice santo Tomás, (1) en cuanto expresa algun modo del mismo, que no se expresa con el nombre del mismo ente. Esto puede verificarse de dos maneras: en primer lugar, cuando el modo expresado importa ó significa esplícitamente algun modo especial del ente; pues hay diversos grados de entidad, por parte de los cuales se toman ó consideran los diversos modos de ser, y segun estos modos se constituyen los diferentes géneros de seres ó naturalezas. De aqui es, que la sustancia no añade sobre el ente alguna diferencia, que signifique alguna naturaleza distinta y como sobreañadida al ente; sino que por el nombre *sustancia,* se expresa cierto modo especial de ser, á saber, un ente que existe por si mismo sin sujeto: y una cosa análoga es lo que sucede en las demas clases de entes.

En segundo lugar, cuando el modo expreso, es algun modo que sigue y acompaña generalmente á todo ente, y esto puede suceder de dos maneras: porque ó bien este modo acompaña y sigue á todo ente considerado en si mismo, ó bien sigue al ente en cuanto dice órden á otro ente. En el primer caso, tiene lugar lo dicho, segun que en el ente se expresa algo afirmativamente ó negativamente........... La negacion que sigue á todo ente tomado absolutamente, constituye la indivision, y esta se expresa por este nombre *uno;*

---

(1) *Quæst. Dispu. De Verit.* Cuest. 1.ª Art. 1.º

pues ente uno no es otra cosa, que ente indiviso.

Si por el contrario, se considera al ente del segundo modo, es decir, segun el órden ó comparacion de un ente con otro, puede tener lugar este órden ó relacion de dos modos; uno, por parte de la division de un ente de otro, lo cual expresa esta palabra *algo;* pues se dice una cosa *algo*, en cuanto equivale á esencia *otra: aliquid*, *quasi aliud quid*. Por lo cual, asi como el ente se dice *uno,* en cuanto es indiviso en si mismo; asi tambien se dice *algo,* en cuanto está dividido ó como separado de otros *entes*.

El otro modo es segun la conveniencia de un ente con otro, lo cual no puede tener lugar, si no hay alguna cosa que pueda tener cierta relacion de conveniencia y conmensuracion con todo ente, y esta cosa es el alma, la cual puede hacerse y como unirse con todas las cosas en cierta manera. En el alma se encuentra por una parte la fuerza inteligente, y por otra la fuerza afectiva ó potencia apetitiva. De aqui es, que la palabra *bonum,* expresa la conveniencia del ente con el apetito; por lo cual se dice que, *bueno, es lo que todas las cosas apetecen;* mas la palabra *verum,* expresa la conveniencia del ente con el entendimiento, ó sea la relacion de cualquier ente con la inteligencia que lo percibe, ó lo puede percibir.

Empero, todo conocimiento se verifica por medio de la asimilacion de la inteligencia con la cosa conocida; de suerte que esta asimilacion es como la causa y razon de su conocimiento. Luego la primera comparacion del ente al entendimiento, es en cuanto el ente envuelve cierta relacion de conformidad con el entendimiento, la cual viene á ser como una adecuacion de

la cosa entendida y del entendimiento; y en esto consiste formalmente la razon de verdad. Lo que añade por consiguiente lo verdadero sobre el ente, es la conformidad ó ecuacion de la cosa y del entendimiento, conformidad con la cual se halla en relacion el conocimiento de la cosa. Asi pues, la entidad real de la cosa precede á la razon de la verdad; pero el conocimiento es como efecto de la verdad.

Segun esta doctrina, la verdad y lo verdadero pueden definirse de tres modos. Unas veces se definen segun aquello que antecede á la razon propia de la verdad, y en lo cual se funda lo verdadero; y en este sentido la define san Agustin cuando dice: *Lo verdadero es aquello que es*............... Otras veces se definen por parte de la naturaleza formal y propia de la verdad, como cuando se dice, que la verdad es *la adecuacion ó conformidad de la cosa y del entendimiento*, ó como dice san Anselmo, *una rectitud perceptible solamente por el entendimiento*......... Se puede definir en tercer lugar lo verdadero por parte del efecto consiguiente; y en este sentido dice san Hilario, que lo verdadero es manifestativo y declarativo del ser; y san Agustin: la verdad, es segun la cual juzgamos de las cosas inferiores.» (XII.)



CAPÍTULO DIEZ Y SIETE.



Teoría de la Verdad.

De lo espuesto en el capítulo anterior resulta, que la verdad importa segun su propia naturaleza, comparacion de alguna cosa con el entendimiento, y que su idea completa, envuelve necesariamente una relacion de conformidad y como cierta ecuacion entre el ente y el entendimiento.

Si bien se observa, todas las cosas á quienes damos la denominacion de verdaderas, se refieren mediata ó inmediatamente al entendimiento, y sin esta condicion nada se denomina con propiedad *verdadero*. Decimos que tales ideas, conceptos y nociones son verdaderas, ó bien porque por medio de ellas el entendimiento se conforma con el objeto realmente, ó bien

porque la naturaleza real por ellas representada tiene aptitud y capacidad para conformarse con nuestro entendimiento cuando este las percibe, ó bien y especialmente porque representan alguna cosa tal cual es en si misma, es decir, segun la esencia que le corresponde en razon á su conformidad con la inteligencia de Dios, siendo una semejanza participada de las ideas divinas. Llamamos oracion ó palabras verdaderas, las que se conforman con el entendimiento que percibe las cosas segun son en si mismas, viniendo á ser signos *verdaderos* de nuestros conceptos internos. Decimos en fin, que una naturaleza es verdadera, como oro verdadero, piedra verdadera, cuando son conformes á las ideas que en el entendimiento divino representan y contienen estas esencias. Luego, cuando santo Tomás dijo, que la verdad se halla y conviene al entendimiento *per priùs*, y que en las demas cosas se encuentra *per posteriùs*, enunció una verdad tan cierta como profunda, y estableció la clave fundamental, para llegar á la idea filosófica de la verdad en general.

Pero no anticipemos los hechos, y espongamos ante todo con sus mismas palabras su magnífica teoría sobre la verdad, que despues de esto nos será facil aplicar sus principios y desarrollar sus importantes consecuencias. Hé aquí sus palabras. (1)

«Asi como este nombre *bueno*, significa aquello á lo cual tiende el apetito, asi la palabra *verdadero*, importa y significa aquello á lo cual tiende el entendimiento. Entre el apetito y el entendimiento ó cualquier

(1) *Sum. Theol.* Cuest. 16. Art. 1.°

especie de facultad de conocer existe esta diferencia, que el conocimiento se verifica, en cuanto el objeto conocido existe dentro del que conoce; mas por el contrario, el acto de apetecer se verifica, segun que el apetente se inclina y tiende á la cosa apetecida; y de esta manera el término del apetito, que es el bien, se halla en la cosa apetecible, mas el término del conocimiento, que es lo verdadero, se halla en el mismo entendimiento. Asi pues como el bien existe en la cosa en cuanto incluye órden al apetito, por cuya causa la razon de bondad se deriva y comunica de la cosa apetecible al apetito, supuesto que este se dice bueno en cuanto es apetito de algun bien; asi tambien existiendo la verdad en el entendimiento segun que se conforma con la cosa entendida, es necesario que la razon de verdadero se derive del entendimiento á la cosa conocida; de suerte que la naturaleza conocida se denomina verdadera, en cuanto envuelve algun órden al entendimiento.

Empero la naturaleza conocida puede envolver órden á algun entendimiento, ó por si misma y necesariamente, ó accidentalmente. Del primer modo, dice órden al entendimiento del cual depende en cuanto á su ser; y accidentalmente, dice órden al entendimiento por el cual puede ser conocida: como si dijeramos, que la casa se compara al entendimiento del arquitecto por si misma directamente; pero que al entendimiento de otro hombre del cual no depende, se compara solo accidentalmente. Ahora bien: el juicio acerca de alguna cosa no se forma segun aquello que le conviene accidentalmente, sino segun lo que le conviene por su naturaleza propia. De donde se infiere, que cual-

quiera cosa se dirá verdadera absolutamente por parte del órden ó relacion que tenga al entendimiento del cual depende; y de aqui es, que las cosas artificiales se dicen verdaderas segun su órden á nuestro entendimiento; pues se dice casa verdadera, la que es conforme á la forma ideal que existe en el entendimiento del arquitecto, y se dice una oracion verdadera, en cuanto es signo del entendimiento ó concepto verdadero. Del mismo modo pues, las cosas naturales se dicen verdaderas, segun que contienen la semejanza de las ideas que preexisten en la inteligencia divina; pues se dice piedra *verdadera*, porque contiene la naturaleza propia de la piedra segun la prévia concepcion del entendimiento divino. Es evidente por lo tanto, que la verdad se halla principalmente en el entendimiento, y secundariamente en las cosas, segun que se comparan al entendimiento como á su principio.»

Estas últimas palabras nos dan la verdadera inteligencia del sentido en que deben tomarse las palabras del santo Doctor cuando dice, que la verdad se encuentra *per priùs* en el entendimiento, pero en las cosas mismas *per posteriùs*. Es preciso por lo tanto reconocer, que esto se verifica propiamente de la verdad atribuida á las cosas con relacion á aquel entendimiento, que tiene razon de principio eficiente y causa ejemplar respecto de las mismas. De aqui se infiere, que la verdad trascendental de las esencias reales, si bien es primero que la verdad formal y lógica de nuestro entendimiento, es sin embargo posterior relativamente al entendimiento divino, que le sirve de principio y como de razon *á priori* mediante las ideas, con las cuales se hallan en relacion las esencias criadas.

Esta observacion se halla en consonancia con la doctrina que el mismo espone en otra parte, completando su teoría sobre la verdad. «En aquellas cosas, dice, (1) que se dicen ó enuncian de muchas esencias *per priùs et posteriùs*, no siempre es necesario, que lo que primero recibe la predicacion de la idea ó esencia que se atribuye á muchos, sea como causa de las demas, sino antes bien aquello en quien primero se encuentra la razon completa de esa idea ó esencia comun: asi por ejemplo; la denominacion de *sano*, se dice *per priùs* del animal, al cual primariamente conviene la razon de sanidad, no obstante que la medicina se dice tambien sana, en cuanto es causa de la sanidad. Siendo pues cierto que la palabra *verdadero*, se dice de varias cosas *per priùs et posteriùs*, es consiguiente que este nombre convenga *per priùs* á aquella cosa en la cual se encuentre la razon perfecta y la naturaleza completa de la verdad. .... El movimiento de la actividad intelectual tiene su término inmediato dentro del alma, puesto que es necesario que el objeto conocido exista dentro del sujeto que conoce, segun el modo que conviene á su naturaleza; mas el movimiento de la fuerza ó facultad apetitiva se termina á las cosas mismas apetecidas. Por esto el Filósofo pone como una especie de círculo en las acciones del alma, en cuanto el objeto real que está fuera del alma mueve al entendimiento, la cosa conocida mueve á su vez al apetito, y este conduce por último al operante á la posesion de la cosa, en la cual y por la cual comenzó el movimiento. Y como quiera que el bien dice órden al apetito, y la verdad

(1) *Quæsts. Dispæ. De Verit.* Cuest. 1.ª Art. 2.º

al entendimiento, por eso dice con razon Aristóteles, que el bien y el mal están en las cosas, al paso que la verdad y falsedad se encuentran en el entendimiento.

Empero una cosa no se dice *verdadera*, sino en cuanto es adecuada ó conforme al entendimiento; de lo cual se sigue, que la razon de verdad se encuentra *per posteriùs* en las cosas, y *per priùs* en el entendimiento. Sin embargo, se debe tener presente, que las cosas no se comparan del mismo modo al entendimiento práctico y al especulativo; porque el entendimiento práctico causa ó produce las cosas, por cuya razon es como la norma y medida de las naturalezas que produce; mas el entendimiento especulativo, que recibe sus ideas de las cosas mismas, es movido en cierta manera por ellas, y asi estas cosas conocidas por él, son como su norma y medida; de donde se infiere que las cosas naturales de las cuales nuestro entendimiento recibe la ciencia, son la medida de nuestro entendimiento, como facultad que conoce actualmente, segun que percibe la verdad en ellas; pero son medidas á su vez por el entendimiento divino en donde se hallan todas las cosas criadas, á la manera que las cosas artificiales se hallan en el entendimiento del artífice. Asi pues, al entendimiento divino le conviene servir de medida, causa y norma de las cosas reales, pero él no es medido por nadie: la esencia real mide y es medida; pero nuestro entendimiento es medido por las naturalezas reales, y es medida y regla de las cosas artificiales.

Luego la esencia ó naturaleza real colocada entre dos entendimientos, se dice *verdadera* en razon á la adecuacion ó conformidad que tiene con cada uno de

los dos: segun la adecuacion al entendimiento divino, se llama verdadera, en cuanto es conforme á su idea preexistente en el entendimiento divino...... Segun la adecuacion al entendimiento humano, se dice verdadera, en cuanto tiene capacidad y aptitud para producir en nuestro entendimiento juicios verdaderos relativamente á ella; asi como al contrario llamamos cosas falsas, las que pueden dar ocasion á juicios falsos, y aparecen cuales no son en si mismas realmente. La primera razon de verdad conviene mas propiamente á la cosa, que la segunda; porque primero es la comparacion al entendimiento divino que al humano; por lo cual, aun cuando no existiera el entendimiento humano, las cosas reales se dirian sin embargo verdaderas en órden al entendimiento divino. Empero si concibiésemos que no existe tampoco el entendimiento divino, lo cual es imposible, no permaneceria ya la razon y esencia propia de la verdad.»

Hemos visto ya, que el profundo dicho de santo Tomás, *veritas per prius est in intellectu, in rebus per posterius*, sobre el cual puede decirse que se halla en cierto modo basada toda su sublime teoría sobre la verdad, no solo se verifica en un sentido general, en cuanto toda denominacion de verdadero, sea cual fuere el género de verdad de que se trate, como las verdades de significacion, de esencia ó de conocimiento, envuelve necesariamente comparacion mas ó menos inmediata al entendimiento; sino que esto conviene de una manera especial á la verdad, cuando se establece la comparacion entre una esencia cualquiera y aquel entendimiento del cual depende su existencia. Si comparamos las esencias criadas con el entendi-

miento divino, su verdad es posterior á la de este; pues si reciben la denominacion de verdaderas, es por razon de la inteligencia divina, es decir, por su conformidad con las ideas divinas que son sus tipos ejemplares y como la razon suficiente primitiva de su naturaleza propia. Las cosas artificiales que dependen en su produccion de nuestro entendimiento, reciben tambien la denominacion de verdaderas segun su conformidad con este entendimiento por medio de la imitacion de la idea ejemplar, que preexistiendo en nuestra mente, regula su realizacion.

Ahora conviene añadir, que la proposicion mencionada admite un tercer sentido mas filosófico bajo cierto aspecto, que los dos que quedan espuestos. En efecto: si bien se reflexiona, la esencia de la verdad recibe su perfeccion y complemento en nuestro entendimiento; porque la adecuacion del entendimiento con la cosa conocida, que constituye la razon propia y específica de la verdad criada segun existe en nosotros, se realiza completamente y se consuma en nuestros juicios, segun que estos son ó no conformes con los objetos reales á que se refieren. En un juicio cualquiera formado por nuestro entendimiento, puede decirse que se hallan dos verdades: la verdad trascendental, que le conviene en cuanto es un acto y un ente real, y la verdad formal, lógica ó de conocimiento, que le conviene en cuanto enuncia alguna cosa segun existe en la realidad. Es indudable que estas palabras *verdad* y *verdadero,* se inventaron primitivamente para significar esta segunda verdad especial y propia del juicio, llamada verdad de conocimiento; de donde se trasladó despues por analogía á todas las demas especies de

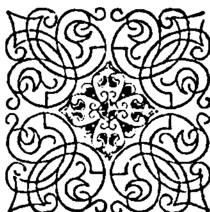
verdades, lo mismo que á las cosas, á las cuales concedemos la denominacion de *verdaderas;* á la manera que la palabra *sano* se inventó principalmente para significar la salud en el hombre y en el animal, pasando despues á denominar *sanos* los medicamentos, el pulso, la comida con otras muchas cosas, por la relacion mas ó menos inmediata que tienen con la sanidad del hombre.

Luego la afirmacion de santo Tomás, al enunciar que la verdad conviene primero al entendimiento y despues á las cosas, ademas de verificarse en los dos sentidos arriba indicados, y ademas de establecer las leyes y relaciones generales de la verdad con respecto á la inteligencia y su objeto, nos revela tambien la naturaleza propia de la verdad por parte de su significacion originaria y primitiva, presentando la idea filosófica de lo que constituye su esencia íntima y propia. Es cierto, que la verdad de conocimiento depende en cierto modo de la verdad trascendental, toda vez que la verdad de la cosa sirve de norma y medida á la verdad del juicio; pero esto no obsta de ninguna manera para que se diga, que la verdad se encuentra *per prius* en el entendimiento; porque como dice el mismo santo Doctor, en el entendimiento recibe su complemento la razon propia de la verdad, cuya primitiva significacion fue esta conformidad de nuestro entendimiento con el objeto de sus juicios, de donde se derivó despues á denominar las naturalezas á que se refieren. La medicina se dice sana, porque es causa de la sanidad, y sin embargo esta palabra se aplicó sin duda primero para significar la sanidad interna del animal, que la medicina misma que es su causa.

Es facil reconocer, que las observaciones aqui consignadas verifican la afirmacion de santo Tomás, aun cuando queramos concretarla á la verdad en sus relaciones con el entendimiento humano; pues por lo que hace á la misma en órden al entendimiento divino, no puede caber duda alguna, toda vez que la verdad en la inteligencia divina no solo es anterior y primitiva absolutamente respecto de la verdad trascendental de los objetos reales criados, lo mismo que respecto de cualquiera otra verdad; sino que dependiendo todas las criaturas del entendimiento práctico de Dios, el cual es como su primer principio eficiente y su razon de ser, la verdad trascendental de las cosas es absolutamente posterior á la verdad de entendimiento relativamente á Dios. Luego, dividiendo la verdad por parte de su relacion necesaria al entendimiento, en verdad intelectual humana y verdad intelectual divina, no habrá inconveniente en decir en sentido absoluto y universal, que la verdad se halla *per prius* en el entendimiento segun estos dos órdenes de verdad; por parte del primer órden, con prioridad de significacion y denominacion; por parte del segundo, con prioridad de significacion, de denominacion y al mismo tiempo de ser y de causalidad. «Las naturalezas, dice á este propósito santo Tomás, (1) se comparan de diferente modo al entendimiento práctico que al especulativo; porque el entendimiento práctico se compara á las cosas como causa producente de las mismas, por lo cual es su medida y como la norma de su ser; pero el entendimiento especulativo

(1) *Ibid.*

que recibe la ciencia de las cosas mismas, es movido en cierta manera por ellas; de suerte que las cosas conocidas son la medida de este entendimiento. De donde se infiere, que los entes naturales, de los cuales nuestro entendimiento recibe la ciencia, son su medida y la regla de sus juicios; pero son medidos ó regulados por el entendimiento divino, en el cual se hallan todas las cosas criadas.»



CAPÍTULO DIEZ Y OCHO.



La verdad trascendental.

Por la magnífica cuanto filosófica teoría sobre la verdad que se acaba de bosquejar con las palabras mismas de santo Tomás, se podrá facilmente venir en conocimiento de la idea y naturaleza propia, tanto de la verdad trascendental, como de la verdad formal ó de conocimiento, asi como tambien de sus diferencias y relaciones. En efecto: no siendo otra cosa la verdad que la adecuacion del entendimiento y de la cosa, la verdad trascendental de los seres reales será su conformidad con el entendimiento: luego la verdad trascendental en las cosas naturales, es su misma entidad ó esencia, en cuanto que esta no es otra cosa mas

que una semejanza participada de las ideas divinas preexistentes en el entendimiento de Dios, ideas en las que se hallan representadas actualmente todas las criaturas, tanto existentes en el tiempo, como puramente posibles. Por eso es que llamamos esencia *verdadera*, á aquella que imita la idea que le corresponde en Dios, y lo mismo es decir *oro verdadero*, que esencia conforme á la idea de oro preexistente en Dios. Esta verdad trascendental se llama tambien verdad metafísica, verdad objetiva, verdad de la cosa y verdad fundamental. Y es que el ente real no solo envuelve conformidad con el entendimiento divino, sino tambien con el entendimiento humano, en cuanto sirve de base y fundamento á la verdad de los juicios que sobre él formamos; y de aqui las denominaciones de verdad objetiva y verdad fundamental, que se dan á la verdad de la cosa, en razon á que esta puede servir de objeto á nuestro entendimiento, y es al propio tiempo como el fundamento y la regla de la verdad de nuestro conocimiento.

Luego el ente real puede decirse verdadero con verdad trascendental en dos sentidos, segun la doble relacion de conformidad que envuelve. Téngase presente sin embargo, que, segun la acertada observacion de santo Tomás, la verdad trascendental en el primer sentido conviene al ente real mas principalmente que la segunda especie, en razon á que las esencias reales envuelven relacion de conformidad actual con la inteligencia divina, al paso que la conformidad ó adecuacion con el entendimiento humano es solo fundamental y potencial, ó como dice el mismo santo Doctor, porque primero es la comparacion y ecuacion de la

cosa real con el entendimiento divino, que con el entendimiento humano.

Infiérese de lo dicho, que la esencia de la verdad trascendental en las criaturas, no consiste en alguna cosa real distinta del ente denominado verdadero, como pretendieron algunos filósofos, sino que se identifica con el ente ó naturalezas existentes, y que su naturaleza considerada en la realidad, es la misma entidad de la esencia criada en cuanto conforme con el entendimiento divino y capaz de conformarse con el entendimiento humano. Luego la verdad trascendental, tomada realmente y por parte de su fundamento, es algo real, porque es la esencia misma de las cosas criadas; pero si se considera segun su concepto total adecuado y completo, envuelve tambien un ente de razon, puesto que ademas del ente real y su dependencia positiva de Dios, incluye la comparacion con el entendimiento humano, lo que no es otra cosa que una relacion de razon. He dicho comparacion con el entendimiento humano; porque aunque la verdad trascendental, segun su concepto adecuado y completo, envuelve comparacion y conformidad actual con el entendimiento divino, esta conformidad es una relacion trascendental, que por lo mismo no se distingue realmente de la misma esencia criada, la cual asi como depende necesariamente de Dios por su misma naturaleza, asi tambien se refiere por si misma á las ideas divinas. Hé aquí porque santo Tomás dice algunas veces, que la verdad trascendental, es una cosa interna y embebida en la misma entidad de la cosa denominada verdadera, al paso que otras veces afirma, que añade sobre la entidad real una relacion de razon; lo cual le conviene, cuando se con-

sidera como una realidad comparable á nuestro entendimiento y capaz de perfeccionarle objetivamente.

El concepto pues de la verdad trascendental, tomado en toda su universalidad y prescindiendo de sus determinaciones particulares, importa la esencia real de la cosa, nó en si misma ó bajo la razon absoluta de entidad, sino tomada relativamente ó en cuanto denota conformidad con algun entendimiento.

Ahora bien; la conformidad del ente en órden al entendimiento divino no solo es conformidad de adecuacion, por decirlo asi, sino tambien de norma, de medida y de causalidad; y como quiera que la conformidad del ente con las ideas divinas envuelve necesariamente su dependencia real de las mismas, dependencia necesaria, esencial, interna é identificada realmente con la misma criatura, resulta que la verdad de la cosa ó trascendental, tomada en su sentido mas propio y absoluto, es una cosa real, como lo es la misma esencia en donde se halla; pudiendo decirse, que es el ente real regulado pasivamente por el entendimiento divino y conforme actualmente con sus ideas.

Luego aunque el ente real se llama tambien verdadero trascendentalmente con relacion al entendimiento humano, esta verdad trascendental será secundaria é impropia respecto de la primera, puesto que se funda sobre la capacidad de mover objetivamente nuestro entendimiento, produciendo en cierto modo y siendo medida de la verdad de sus operaciones. Pero es evidente, que dicha capacidad y conformidad potencial con el entendimiento humano, presupone necesariamente y se funda sobre la conformidad del objeto real con las ideas de la inteligencia divina, es decir, que es regu-

lada y causada por la verdad trascendental primaria en la cosa, y propiamente tomada. Por eso dice tambien santo Tomás, que la verdad de las cosas en el primer sentido es inseparable de la entidad; pero que esta misma verdad en órden al entendimiento humano es accidental, pues añade sobre la primera una relacion de razon, que depende de la accion de nuestro espíritu, y por otra parte, aun cuando no existiera ningun entendimiento humano, no dejaria por eso de existir la primera verdad trascendental, ó sea la esencia misma conforme con la inteligencia divina.

Los que apoyándose sobre esta identificacion real de la verdad trascendental con el ente, han afirmado que no debe ni puede denominarse propiedad del mismo, parece que han meditado poco sobre la idea de la propiedad trascendental. Así como la identidad absoluta de los atributos de Dios entre sí y con respecto á la esencia, no impide que nuestro entendimiento forme conceptos distintos de las perfecciones divinas, concibiendo los atributos como posteriores á la esencia y considerando al propio tiempo unos atributos como razon y fundamento de otros; asi tambien en los conceptos trascendentales, la identificacion real del objeto no obsta, para que nuestro entendimiento pueda concebirlo bajo diferentes aspectos y relaciones. Por el hecho mismo de ser el ente una razon trascendental, no puede tener como propiedad ó atributo alguna cosa distinta y puesta fuera de su concepto; pero esta realidad puede referirse y expresarse de diferentes maneras. Asi pues el ente en cuanto envuelve y significa esplícitamente la razon absoluta de ser y los predicados esenciales, conserva el nombre de ente y de

esencia; pero si se concibe este mismo ente por parte de su comparacion con el entendimiento ó con la voluntad, se denominará verdadero ó bueno, conceptos que si bien envuelven en su significado la razon de ente, constituyen sin embargo y pueden decirse propiedades del mismo, en cuanto expresan algun modo determinado del ente real, modo que no se hallaba contenido, ó mejor dicho, significado esplícitamente en el concepto absoluto del ente en si mismo.

Pudiera tal vez objetarse contra esta doctrina relativa á la naturaleza propia de la verdad trascendental, que no siendo esta verdad menos absoluta en si misma que la esencia á quien denomina y con la cual se identifica, no debería buscarse su razon constitutiva y propia en la conformidad con las ideas divinas, toda vez que la esencia misma ó el ente real no envuelve en su concepto esa comparacion al entendimiento divino. Por otra parte, cuando tratamos de conocer si una esencia determinada es verdaderamente tal ó no, es cierto que no recurrimos á esa conformidad con las ideas divinas: si queremos por ejemplo, discernir y juzgar si el metal que se nos presenta es oro verdadero, lo que hacemos es examinar si le conviene la definicion de oro, ó por mejor decir, si se hallan en dicho metal los predicados, atributos ó cualidades que sabemos convienen á esta sustancia; pero no examinamos si se conforma y es semejante á la idea ejemplar que del oro preexiste en la inteligencia divina, pues esto nos es hasta imposible; siendo incontestable que aquellas ideas no se hallan sujetas á nuestra accion, y que no podemos usar de las mismas como medio de verificacion para la naturaleza real.

El valor aparente de esta objecion procede únicamente, de que se confunde en ella el modo de proceder de nuestro entendimiento en la investigacion de la verdad, con lo que conviene á las cosas en si mismas segun existen realmente. Una cosa es el medio de que nos servimos para llegar al conocimiento de la verdad trascendental de una cosa, y otra muy distinta la razon ó concepto propio de esta verdad. En el estado de union con el cuerpo, nuestro entendimiento depende necesariamente de los sentidos en el ejercicio de su actividad y en las investigaciones de la ciencia: este es un hecho atestiguado por la conciencia íntima, y cuya existencia es independiente de las cuestiones relativas á la naturaleza de la dependencia y relaciones que median entre el entendimiento y la sensibilidad. De aqui es, que en cierto sentido puede decirse, que nuestros conocimientos proceden *á posteriori;* pues dependiendo estos originariamente de los sentidos, y siendo la materia de la actividad de estos y el objeto de sus percepciones los accidentes y propiedades esternas de los objetos, las concepciones universales y puramente intelectuales de la razon presuponen y se fundan de una manera ú otra sobre la percepcion de las propiedades esternas y de los accidentes sensibles de los objetos. Y hé aquí precisamente lo que sucede con el objeto que nos ocupa: nuestro entendimiento que, como dijo con mucha profundidad santo Tomás, en su estado de union con el cuerpo en la vida presente, procede del conocimiento imperfecto al perfecto, no discierne la verdad trascendental de la esencia real por medio de la comparacion inmediata con las ideas divinas, por mas que estas sean

la norma ó medida fundamental y la causa propia de esta verdad, porque no le es dado durante esta vida tener por término inmediato de su actividad intelectual esos tipos eternos de las criaturas, preexistentes en la inteligencia de Dios.

La esperiencia nos manifiesta demasiado, con cuanta dificultad llegamos al conocimiento no solo de la esencia íntima de las cosas, sino aun de la mayor parte de sus predicados esenciales, no siendo otra la razon de esta dificultad, sino que las esencias íntimas de las cosas no se presentan directa é inmediatamente á nuestro entendimiento, viéndonos en consecuencia precisados á servirnos de los predicados accidentales, propiedades esternas y comparaciones con otros objetos, para llegar al conocimiento mas ó menos perfecto de los predicados esenciales. El modo natural y ordinario con que llegamos al conocimiento mas ó menos perfecto de la verdadera naturaleza de muchas cosas, es por medio de los accidentes y propiedades que la esperiencia nos revela: asi es que para venir en conocimiento de si este metal es oro verdadero, no recurrimos ni á las ideas divinas ni á su definicion esencial, que se supone desconocida para nosotros cuando buscamos su verdad trascendental, sino que examinamos su color, peso, dureza con las demas cualidades esternas y sensibles, para llegar por medio de estas propiedades esperimentales al conocimiento de su verdad trascendental.

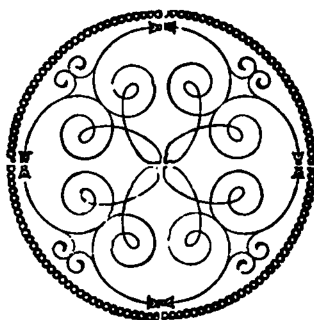
Ni se debe negar por esto, que las ideas divinas sean la causa y la norma primitiva de esta verdad trascendental; porque el indicado procedimiento *á posteriori,* presupone como es evidente, la verdad de la esencia de la cual proceden las propiedades es-

perimentales que nos conducen á su conocimiento, y esta verdad de la esencia presupone á su vez su conformidad con la idea divina de la cual es una semejanza participada. Las propiedades esternas y los fenómenos de esperiencia, son el punto de partida de nuestra razon y como el medio *in cognoscendo* de la verdad de las cosas; pero las ideas divinas son la medida y la causa de esta verdad: los accidentes y propiedades son la primera regla *quoad nos* de la verdad trascendental; las ideas divinas son la primera regla de la misma *in se, vel in essendo.*

La doctrina hasta aqui consignada se refiere á la verdad trascendental de los entes criados, respecto de los cuales se verifica propiamente la definicion en que se hace consistir la verdad de las cosas en su conformidad con el entendimiento divino. Si se quiere comprender tambien en esta definicion la verdad trascendental en su sentido mas universal, es decir, en cuanto abraza la creada y la increada, conviene entonces tener presente, que la expresada conformidad no se puede aplicar del mismo modo á Dios y á las criaturas: en estas implica una regulacion de una cosa por otra, ó una adecuacion entre dos cosas distintas realmente; en Dios, solamente puede significar una conformidad de identificacion absoluta, en cuanto su esencia se identifica perfectamente consigo misma, sin poder referirse á otra.

Infiérese tambien de lo dicho, que no siendo otra cosa la verdad trascendental en las criaturas que su misma esencia real, dependiente y adecuada á la inteligencia divina, la verdad trascendental deberá atribuirse á las cosas de un modo análogo y corres-

pondiente á su modo de ser. Luego asi como las cosas posibles en cuanto tales no son esencias reales en si mismas, y si únicamente en Dios, asi tampoco les conviene en rigor la verdad trascendental actual, y sí únicamente la verdad trascendental posible en cuanto pueden ser realizadas. (XIII.)



CAPÍTULO DIEZ Y NUEVE.



La verdad formal ó de conocimiento.

Hemos visto en el capítulo anterior, que el ente real se denomina tambien verdadero con verdad trascendental á causa de la capacidad que poseé de perfeccionar objetivamente nuestro entendimiento, sirviendo de término, de materia y de objeto á sus operaciones, en órden á la invèstigacion de la verdad. Puede decirse por lo tanto, que la verdad de nuestro entendimiento depende de la verdad de las cosas. Asi como la verdad trascendental se constituye por la conformidad del ente real con el entendimiento divino, asi la verdad formal ó de conocimiento consiste y se constituye por la adecuacion y conformidad de nuestro entendimiento con las cosas mismas, ó natura-

lezas reales, hasta el punto de que estas son como la regla y la medida de dicha verdad: un juicio, un raciocinio no son *verdaderos* con verdad formal, sino en cuanto son la expresion de la realidad, es decir, porque envuelven conformidad con las naturalezas reales segun existen en si mismas fuera del entendimiento. Hé dicho con *verdad formal*, porque en el juicio ó raciocinio, ademas de la verdad de conocimiento, hay tambien la verdad trascendental, si queremos considerarlos en cuanto son actos de la inteligencia, y por consiguiente entes reales: asi es que un juicio puede ser falso con verdad formal ó de conocimiento, como sucede cuando no es conforme con la realidad, y verdadero al propio tiempo con verdad trascendental. La verdad formal se llama tambien verdad lógica, y verdad subjetiva.

Reduciendo las operaciones del entendimiento humano á la simple percepcion del objeto, al juicio y al raciocinio, santo Tomás establece, que la verdad formal no conviene con toda propiedad á la primera operacion, y sí al juicio y consiguientemente al discurso ó raciocinio. Hé aquí su doctrina sobre este punto: (1) «La verdad, segun su primera razon ó concepto, se halla en el entendimiento, como se ha dicho antes; y siendo verdadera una cosa en cuanto tiene la forma ó esencia propia de su naturaleza, es necesario que el entendimiento como facultad de conocer, sea verdadero en cuanto tiene en si la cosa conocida, la cual es su forma y perfeccion en cuanto facultad de conocimiento, y por esta razon la verdad se define por la conformidad del entendimiento y de la cosa. De

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 16. Art. 2.°

donde se sigue, que el conocer esta conformidad será conocer la verdad.

Los sentidos no conocen de ninguna manera dicha conformidad, pues aunque la vista tiene la semejanza ó representacion de la cosa visible, no conoce sin embargo la relacion y conformidad que existe entre el objeto visto y lo que la potencia visiva percibe en él. Empero el entendimiento puede conocer su conformidad con la cosa inteligible; sin embargo esto no se verifica mientras el entendimiento percibe simplemente el objeto, sino que cuando juzga que la cosa es tal en si misma segun la percibe, entonces es cuando conoce y enuncia una cosa verdadera, lo cual hace componiendo y dividiendo, es decir, afirmando y negando; porque en toda proposicion, ó aplica y afirma de la cosa significada por el sujeto alguna razon de ser significada por el predicado, ó la niega del mismo sujeto. Se podrá en consecuencia decir, que el sentido es verdadero en órden á alguna naturaleza, y lo mismo el entendimiento cuando percibe simplemente, pero nó que conozca ó enuncie la cosa como verdadera....... Luego la verdad puede hallarse en el sentido y en el entendimiento mientras perciben simplemente como en una naturaleza ó esencia verdadera, pero no como cosa conocida por el sujeto inteligente, que es lo que implica ó envuelve el nombre de *verdadero;* porque lo que constituye la perfeccion del entendimiento en cuanto tal, es lo verdadero en cuanto conocido. Por eso es que hablando propiamente, la verdad se halla en el entendimiento que afirma y niega, y no en los sentidos, ni en el entendimiento en cuanto percibe simplemente alguna cosa.»

De lo que aqui consigna el santo Doctor al afirmar, que el conocer la verdad es conocer la *conformidad* del entendimiento con la cosa, han pretendido deducir algunos, que la opinion del santo Doctor es, que en tanto se debe decir que la verdad formal ó de conocimiento solo se encuentra propiamente en el juicio, en cuanto que por medio de este acto conoce por *via de reflexion la conformidad* del entendimiento con el objeto; resultando de aqui, que los juicios sobre la naturaleza de las cosas, no se llamarian verdaderos con verdad de conocimiento, sino despues que el mismo entendimiento hubiere hecho comparacion refleja de sus conceptos subjetivos con las esencias ú objetos reales. Semejante interpretacion de las palabras del santo Doctor, sobre hallarse en oposicion manifiesta con lo que la razon y la esperiencia nos revelan, tampoco se halla en armonia con las ideas del mismo sobre este problema, consignadas en diferentes lugares de sus obras. La verdadera inteligencia de esta doctrina se halla contenida á nuestro juicio, en el siguiente pasage del cardenal Cayetano, el cual con su acostumbrada sutileza y concision, penetró y condensó en pocas palabras el pensamiento de santo Tomás sobre este punto. Hé aqui sus palabras: (1)

«Toda cosa se dice verdadera en cuanto tiene la forma propia de su naturaleza: luego el entendimiento como fuerza ó facultad de conocer es verdadero, segun que representa ó envuelve asimilacion con la cosa conocida;..... porque la representacion y asimilacion con la cosa conocida, es como la propia forma del

(1) *Comment. in 1.um P.* Cuest. 16. Art. 2.

entendimiento en cuanto facultad de conocimiento:.... luego si la verdad es la conformidad del entendimiento y de la cosa, conocer la verdad, es conocer la conformidad del entendimiento con la cosa conocida: luego ni el sentido, ni el entendimiento que percibe simplemente algun objeto, sino el entendimiento que juzga que *la cosa es segun se percibe*, conoce y enuncia propiamente lo verdadero: luego en él solamente se encuentra lo verdadero segun la razon propia de verdad significada por este nombre.»

Esta doctrina de santo Tomás que podemos llamar con propiedad ontológica, puesto que se halla basada sobre la idea misma de la verdad como ecuacion del entendimiento y del objeto, puede decirse igualmente psicológica, en atencion á que se halla en completa armonía con la esperiencia interna. La observacion de los fenómenos internos nos revela en efecto, que podemos percibir simplemente un objeto, es decir, pensar ó fijar la actividad intelectual sobre él, suspendiendo todo juicio acerca del mismo, y sin afirmar ni negar nada en órden á su existencia real ni á las propiedades ó atributos representados en los conceptos parciales bajo los cuales se presenta sucesivamente y como bajo diferentes fases á nuestro entendimiento. Es evidente que en este caso, por mas que la idea del objeto, ó si se quiere su representacion inteligible, pueda llamarse verdadera en si misma, segun que representa con mayor ó menor fidelidad y exactitud dicho objeto y sus propiedades, no podrá decirse sin embargo que *conoce la verdad*, ó sea la conformidad de si mismo con el objeto. Para que se verifique esto, es necesario que el entendimiento pase á afirmar y

darse cuenta á si mismo por decirlo asi, de que aquel objeto existe realmente en la naturaleza segun existe y está representado en nuestra inteligencia; ó bien que las razones de ser, realidades objetivas, propiedades ó atributos representados y contenidos en los conceptos é ideas pensadas de antemano relativamente á aquel objeto, convienen ó no convienen efectivamente al mismo. Hé aquí porque dice santo Tomás, que conocer la verdad, es conocer la conformidad del entendimiento con la cosa, lo cual equivale á decir en otros términos, que conocer la verdad relativamente á un objeto, es afirmar que la cosa es ó no es en si misma y realmente, segun se halla representada y contenida en nuestras concepciones é ideas.

Y nótese bien, que toda esta doctrina es una consecuencia necesaria y una aplicacion lógica de la definicion de la verdad formal ó de conocimiento. Porque si la verdad de conocimiento, segun la profunda definicion del santo Doctor, es *una ecuacion del entendimiento con la cosa conocida*, será muy lógico el inferir de aqui, que esta verdad solo puede hallarse propiamente en aquel acto de entender, mediante el cual se conozca y ejerza esa ecuacion entre el entendimiento y el objeto conocido; y es indudable que solo en el juicio ó en el acto con que se afirma ó niega que *la cosa es ó no es asi*, se realiza ese ejercicio de ecuacion entre el entendimiento y la cosa conocida.

«La conformidad con la cosa, añade el citado cardenal Cayetano, (1) no conviene *per se* al entendimiento incomplejo como tal; porque una cosa incompleja, en

(1) *Ibid.*

cuanto tal, no envuelve ni ejerce relacion alguna de igualdad ó desigualdad con otro, por mas que en si misma pueda ser conforme y adecuada realmente con otro ser. Empero toda enunciacion compleja del entendimiento envuelve *per se*, y ejerce por su propia naturaleza, igualdad ó desigualdad con la cosa afirmada ó negada; porque es esencialmente representacion de que una cosa conviene ó no conviene á otra.»

Luego la verdad formal ó de conocimiento se halla en el entendimiento afirmante y negante, es decir, en el juicio; porque solo por medio de este conoce el entendimiento la conformidad de una cosa con otra y ejerce esta conformidad ó adecuacion relativamente al objeto conocido. Mientras el entendimiento percibe simplemente sin afirmar ni negar cosa alguna del objeto, no puede llamarse verdadero ni falso; pero desde que pasa á la afirmacion ó negacion, se hace capaz de estas denominaciones, y se dice con propiedad que conoce ó no conoce la verdad. Si pienso sobre el hombre sin afirmar ni negar nada en mi interior, habrá en mi conocimiento verdad trascendental, segun que este conocimiento es un acto de mi inteligencia y por consiguiente un ente real; pero no habrá verdad formal. Si despues afirmo, que el hombre es una sustancia inteligente, habrá verdad formal, porque habrá conformidad y como una ecuacion de este juicio con la realidad, y ejercicio actual de dicha conformidad por parte del entendimiento.

La simple percepcion del objeto, sin afirmacion ni negacion, era llamada por los Escolásticos, conocimiento incomplejo; porque aun cuando el objeto percibido sea muchas veces complejo ó compuesto en la

realidad de partes y atributos distintos, es percibido por el entendimiento bajo la razon de unidad: *per modum unius*; y representado en un solo concepto, sin comparar ni enunciar un concepto de otro. Por el contrario, se llama conocimiento complejo aquel acto del entendimiento, que descomponiendo el objeto en partes, propiedades y atributos, compara unos con otros, y forma varios conceptos parciales del mismo objeto, pudiendo enunciar en consecuencia varios predicados de una determinada naturaleza. Los Escolásticos solian llamar á este acto ó manifestacion del entendimiento que envuelve la percepcion de diferentes objetos ó de diferentes predicados en un mismo objeto, entendimiento complejo: *intellectus complexus*.

Se comprenderá mas facilmente la doctrina que antecede, si se tiene en cuenta, que el conocer la verdad puede verificarse en dos sentidos muy diferentes. Podemos decir en efecto, que uno conoce la verdad, cuando esta en si misma es el objeto de los actos del entendimiento; como sucede cuando nuestras investigaciones se dirigen á descubrir la naturaleza íntima de la verdad, buscando su idea propia, su razon constitutiva de ser, y su distincion de todos los demas objetos del entendimiento. Otras veces esta expresion, *conocer la verdad*, se toma en sentido directo y equivale á conocer una cosa verdadera. Si digo: Dios existe, el hombre piensa, el mármol es un cuerpo pesado; conozco la verdad en cuanto conozco y enuncio cosas verdaderas. En el primer sentido se conoce la verdad por cierta especie de reflexion, ó sea por medio de un acto reflejo del entendimiento; pues la investigacion

que tiene por objeto la verdad en si misma y en órden á su esencia propia, presupone el conocimiento directo de otros objetos: la actividad intelectual no se dirigirá nunca al conocimiento de la verdad en si misma, ó sea á la consideracion de su esencia íntima, si antes no ha precedido en nuestra inteligencia la percepcion de algun objeto ó proposicion.

De esta distincion despréndese naturalmente, que al atribuir á la segunda operacion del entendimiento, ó sea al juicio, el conocimiento de la verdad formal y no á la simple percepcion, no debe entenderse esto del conocimiento por reflexion, toda vez que esta verdad de conocimiento, lo mismo que cualquiera otra naturaleza, puede servir de objeto para cualquiera de los actos del entendimiento, y que por lo tanto podemos reflexionar ó pensar sobre la naturaleza propia de la verdad, sin afirmar ni negar nada de ella.

Cuando dice pues santo Tomás, que solo en el entendimiento que afirma y niega, ó sea en el juicio, se encuentra propiamente la verdad formal, porque es el que conoce y expresa su conformidad ó ecuacion con el objeto real, es porque perteneciendo al juicio comparar un concepto con otro, la afirmacion y negacion que van envueltas necesariamente en este acto de nuestro entendimiento, no solo incluye la comparacion de los dos conceptos, sino tambien la de las perfecciones ó realidades objetivas representadas por ellos, y la del entendimiento con las mismas. Ninguna duda puede caber sobre esto cuando el mismo dice, que «conocer la sobredicha relacion de conformidad, no es otra cosa, que *juzgar que la cosa es ó no es* asi en la realidad, lo cual es componer y dividir; por

esto el entendimiento no conoce la verdad sino afirmando y negando por medio del juicio.» (1)

Nótese empero, que esta doctrina por verdadera que sea, no debe entenderse en sentido tan esclusivo como algunos han pretendido atribuirle; porque si bien es cierto, que la verdad formal ó de conocimiento, solo tiene lugar en el juicio, considerada segun toda su perfeccion y en rigor filosófico; no debe inferirse de esto, que en el entendimiento simple ó sea en la percepcion del objeto sin afirmacion ni negacion, solo se halle la razon de la verdad trascendental y de ninguna manera la verdad formal. Para convencerse de esto basta no olvidar, que esta verdad formal consiste en la adecuacion y conformidad del entendimiento con la cosa conocida; es asi que esta conformidad puede salvarse en algun sentido en la simple percepcion del entendimiento, siendo como es evidente, que la representacion que envuelve dicha percepcion y la idea por medio de la cual se verifica, puede ser conforme ó no conforme con el objeto segun que representa ó no representa fielmente este objeto por parte de su realidad; luego es incontestable que en la simple percepcion se halla en algun sentido la razon de verdad formal. Luego el entendimiento que piensa sobre un objeto sin afirmar ni negar del mismo, puede denominarse verdadero con verdad formal imperfecta y como incoada, y esto bajo un doble concepto; 1.° por razon de la idea ó representacion intelectual del objeto pensado segun que existe en el sujeto pensante, cualquiera que sea la naturaleza

(1) *Periher*. Libr. 1.° Lecc. 3.ª

propia de esta idea por medio de la cual la percepcion puede conformarse con la esencia real: 2.° por razon de su relacion con el juicio, al cual conviene con todo rigor la verdad de conocimiento; puesto que es indudable, que este presupone y se funda sobre la simple percepcion, y que la verdad y falsedad de nuestros juicios depende en gran parte de la fidelidad en la representacion objetiva que le sirve de fundamento.

Esta observacion se halla en perfecta consonancia con la doctrina enseñada por santo Tomás, doctrina que puede servir de complemento á su teoría en lo que se refiere á la verdad de conocimiento. Hé aquí sus palabras: (1) «Asi como la razon de verdadero se encuentra primero en el entendimiento que en las cosas, asi tambien se encuentra mas perfectamente en el acto del entendimiento que afirma ó niega, que en el acto del mismo con que percibe simplemente las cosas.

La razon de verdadero consiste en la adecuacion del entendimiento y de la cosa; pero una cosa no tiene adecuacion consigo misma, sino que toda ecuacion debe ser entre cosas distintas, por lo cual la razon de verdad se encuentra propiamente en el entendimiento, cuando este comienza á tener alguna cosa propia que no tiene el objeto fuera del alma......... Cuando comienza á juzgar de la cosa percibida, entonces el juicio del entendimiento es como una cosa propia suya que no se halla fuera en el objeto. Asi es que, cuando tiene adecuacion con este objeto que existe fuera del entendimiento, el juicio se dice ver-

(1) *Quæst. Disp. De Verit.* Cuest. 1.ª Art. 3.°

dadero, y entonces juzga el entendimiento de la cosa percibida, cuando dice, que esta cosa es ó no es, lo cual pertenece al entendimiento que compone y divide....... Y de aqui es, que la verdad se halla *per prius* en la afirmacion y negacion del entendimiento: secundariamente y *per posterius*, se dice tambien verdadero el entendimiento que forma las definiciones, ó que percibe simplemente el objeto. Por este motivo la definicion se dice verdadera ó falsa por causa de la composicion verdadera ó falsa que envuelve, como sucede cuando se percibe ó representa la nocion ó idea de una cosa como si perteneciera á otra; por ejemplo, si la idea del círculo se nos presentara como idea del triángulo, ó tambien cuando la definicion consta de partes que se escluyen mutuamente; como si se define y representa alguna cosa como *animal sensible*, en la cual se envuelve implicitamente una afirmacion falsa, á saber, *algun animal es insensible*. La nocion ó simple idea por lo tanto, no se dice verdadera ó falsa, sino en cuanto dice relacion á la composicion ó juicio que puede formar el entendimiento. Resulta pues de lo dicho, que la verdad de conocimiento se dice primero del juicio ó sea de la composicion y division del entendimiento: secundariamente, de las simples representaciones intelectuales de las cosas, en cuanto se incluye en ellas á lo menos implicitamente algun juicio verdadero ó falso.»



CAPÍTULO VEINTE.



Si la verdad de conocimiento es mas perfecta que la verdad trascendental.

Aqui se presenta naturalmente una duda, cuya resolucion puede contribuir á formar ideas mas completas y exactas sobre la teoría de la verdad, objeto de estas investigaciones. Fúndase esta duda sobre la comparacion de la verdad trascendental con la verdad formal, reduciéndose á saber, si la primera es mas perfecta que la segunda, ó si por el contrario la verdad de conocimiento escede en perfeccion á la trascendental. Ya se deja conocer, que semejante comparacion no se refiere á la verdad en su accepcion mas general, en cuanto abraza la verdad increada y la verdad en las criaturas, siendo como es indudable, que la verdad

trascendental ó formal en Dios, escede en perfeccion á toda verdad creada. La duda pues y su resolucion se refiere únicamente á las verdades del órden finito en las criaturas.

Hemos visto antes, que el nombre de verdad, se aplicó primitivamente para significar la verdad del entendimiento, pasando despues á significar las cosas mismas verdaderas. Esto podria dar algun fundamento para creer, que la verdad de conocimiento es mas perfecta que la trascendental. Sin embargo, como por otra parte la verdad trascendental es la medida y como la norma fundamental de la verdad de nuestro entendimiento, parece que debe esceder en perfeccion á la verdad de conocimiento.

Para resolver esta dificultad conviene tener presente, que consistiendo la naturaleza de la verdad en una relacion de conformidad entre dos estremos, la determinacion de sus atributos relativos no puede prescindir completamente de los términos que reciben su denominacion. De aqui es, que esta duda es susceptible de diferentes soluciones.

En efecto: si consideramos la verdad en si misma por parte de su idea general y propia, es decir, en cuanto envuelve precisamente una relacion de conformidad y como una ecuacion entre la cosa y el entendimiento, entonces debe decirse, que ni la verdad trascendental es mas perfecta que la de conocimiento, ni esta mas que aquella. La idea de conformidad entre dos cosas lleva consigo necesariamente la idea de una relacion cuyos términos son el ser y el no ser, y como entre el ser y el no ser no existe medio positivo ni latitud divisible, es absolutamente necesario el infe-

rir, que la verdad bajo este concepto no admite grados de perfeccion relativa. Si este metal que se me presenta á la vista como plata, es conforme á la idea que de la plata preexiste en la inteligencia divina, será plata verdadera con verdad trascendental; si no es conforme á aquella idea, no será verdadera. Si el juicio que formo sobre cualquier objeto real se conforma con la realidad, enunciando la cosa tal cual es en si misma, este juicio será verdadero con verdad formal; de lo contrario, no será verdadero, sin que haga nada al caso que el objeto á que se refiere sea Dios, el hombre, ó la mas ínfima de las criaturas. Ni podré tampoco decir, que su verdad es mas perfecta que la verdad trascendental del primer ejemplo; puesto que la conformidad de la plata con su idea ejemplar en Dios no puede decirse menor en razon de conformidad, que la que envuelve el juicio verdadero respecto del objeto al cual se refiere. Aqui no puede tener lugar el *mas* y el *menos;* aqui no hay mas que una razon indivisible; aqui no hay mas que una cosa que se dice *verdadera,* segun que *es* ó *no es* conforme con otra cosa.

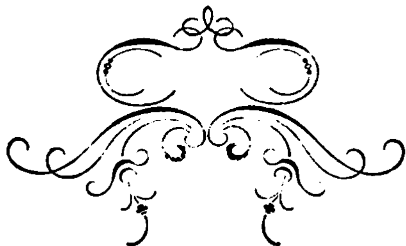
Si se considera la verdad por parte de su manifestacion subjetiva, y en cuanto por razon de ella nuestro entendimiento posee, por decirlo asi, la verdad objetiva, bien puede decirse que bajo este aspecto la verdad de conocimiento es mas perfecta que la trascendental. Se puede admitir esto mismo con mayor razon, si se comparan dichas verdades por parte de su denominacion precisamente.

Hemos visto tambien, que la verdad es una propiedad del ente; veremos despues, que es el objeto del en-

tendimiento. Facil es conocer que, mirada bajo este doble aspecto, la verdad trascendental debe llamarse mas perfecta que la formal. No siendo la verdad otra cosa, como propiedad del ente, que la esencia misma real en cuanto es una semejanza participada de las ideas divinas, que son la medida originaria y *á priori* de las determinaciones de su realidad, claro es que la razon de verdad en este concepto, conviene mas principalmente á la verdad trascendental, toda vez que esta se constituye tal y consiste en esta adecuacion con el entendimiento divino. La verdad pues como propiedad del ente en comun, solo convendrá á la verdad de conocimiento indirectamente, es decir, en cuanto nuestro entendimiento, que es la facultad de esta última verdad, es al propio tiempo un ente real determinado, y por consiguiente verdadero con verdad trascendental. La verdad como objeto del entendimiento, es la misma verdad trascendental, ó si se quiere, es la misma naturaleza real, la cual en virtud de su realidad objetiva dependiente de las ideas divinas, puede servir de materia y objeto á la accion del entendimiento, sirviendo á la vez de medida para la verdad de sus juicios: luego tambien bajo este concepto, la razon de verdad se encuentra en la trascendental con prioridad á la formal ó de conocimiento.

En vista de esto podremos deducir como consecuencia general, que considerada la verdad segun su idea universal y propia, como incluyendo precisamente la conformidad del entendimiento y de la cosa, la verdad trascendental no puede llamarse mas perfecta que la formal ó viceversa; pero considerada la verdad por parte de sus determinaciones particulares y atributos

relativos, puede admitirse, que hablando absolutamente, la trascendental ó la verdad de las cosas, es mas perfecta que la de conocimiento, ya por las razones que se acaban de indicar, ya porque la verdad de conocimiento depende de la trascendental como de su fundamento y medida, ya en fin porque la verdad de las cosas se halla mas inmediata á la Primera Verdad, fuente y origen de todas las demas, pudiendo decirse, que la verdad de nuestro entendimiento no comunica con la Primera Verdad, sino por el intermedio de la realidad objetiva ó verdad trascendental.



CAPÍTULO VEINTE Y UNO.



La Verdad objeto del entendimiento.

Todas las escuelas, y hasta puede decirse que todos los hombres repiten á cada paso, que la verdad es el objeto de nuestro entendimiento. Si por estas palabras se quiere dar á entender, que el fin que el entendimiento humano debe proponerse en sus investigaciones es el conocimiento y la posesion de la verdad, que es su propia y connatural perfeccion, la afirmacion no puede ponerse en duda, ni ofrece dificultad especial bajo este concepto. Empero, si se toma en sentido filosófico la palabra *objeto*, significando por este nombre lo que sirve de materia y término á la accion de nuestro entendimiento, no carece de importancia su examen, y es susceptible de aclaraciones.

Los Escolásticos enunciaban como un axioma, que «lo verdadero es el objeto del entendimiento:» *objectum intellectus est verum*. Mas al enunciar semejante axioma, estaban muy lejos de significar, que el término inmediato y el objeto único y esclusivo del entendimiento humano es la verdad en si misma; ó en otros términos, que la sola cosa conocida por el entendimiento es la razon y esencia de la verdad; pues esto equivaldria á decir, que todos nuestros conocimientos se verifican por reflexion. La accion de nuestro conocimiento en órden á la verdad en su naturaleza propia, presupone su accion en órden al ente real, estremo fundamental y necesario de la misma. Asi, ni la verdad formal, que es el mismo acto del entendimiento en relacion con el objeto, en el sentido que queda esplicado, ni la verdad trascendental, en cuanto importa la relacion de conformidad actual con las ideas divinas, es el objeto general y único del entendimiento.

Por eso es que, por lo menos para la escuela de santo Tomás, el citado axioma solo se verifica en sentido directo de la verdad trascendental tomada por parte de su fundamento; de suerte que si al afirmar que lo verdadero es el objeto del entendimiento, se habla del objeto formal, y se entiende que lo verdadero es la cosa percibida siempre por el entendimiento, es preciso que se refiera esta afirmacion á lo verdadero fundamentalmente, que no es otra cosa, que la misma entidad y ser de la cosa objetada á nuestro entendimiento; pudiendo decirse, que en este caso el axioma casi viene á coincidir con el mencionado antes: *objectum intellectus est ens*.

Es evidente que esta interpretacion, aunque verdadera en si misma y adaptable al axioma, no es la que se ha querido expresar por medio de su enunciacion, siendo indudable, que al afirmar que lo verdadero es el objeto del entendimiento, se pretendia establecer alguna cosa mas que la capacidad del ente real para ser conocido. Luego la verificacion del axioma citado no puede salvarse en su sentido propio y natural, si ademas de las interpretaciones impropias hasta ahora indicadas, no es susceptible de una verificacion relativa á la verdad en si misma.

Establecido ya que la verdad no puede decirse objeto del entendimiento como término único, completo y directo de su accion, ó sea como objeto formal del entendimiento, podemos decir sin embargo, que la verdad es un modo de ser ó condicion concomitante necesaria del objeto formal del entendimiento humano; en otros términos: la razon de ente es el objeto formal del entendimiento, la razon de verdadero es una condicion de este objeto formal. El ente es el objeto formal, porque es la cosa conocida; la verdad es condicion de este objeto, porque este no se denomina tal, sino en cuanto perfecciona objetivamente al entendimiento, cuya verdad de conocimiento regula. Un ejemplo aclarará esta idea: el objeto de la vista es lo visible, y sin embargo no podemos decir que la visibilidad es lo que se ve ó *la cosa vista*. El hombre no conoce sino lo que es inteligible; pero esta inteligibilidad no es la cosa entendida, sino una condicion del objeto entendido. Asi pues como la visibilidad y la inteligibilidad no son el objeto formal, y sí condiciones inseparables del mismo; asi tambien la verdad no es el

objeto formal de nuestro entendimiento en todas sus acciones, sino condicion de este objeto, en cuanto que todo objeto percibido por el entendimiento, al mismo tiempo que perfecciona á este objetivamente, es el estremo de la ecuacion del mismo con la cosa conocida, ecuacion que constituye la verdad de conocimiento, cuyo fundamento y medida es el objeto mismo, como hemos visto antes.

No puede caber duda por otra parte, que este es el pensamiento de santo Tomás sobre este punto. Pregunta el santo Doctor si lo verdadero y el ente se convierten, y habiéndose propuesto este argumento: (1) «Las cosas que se comparan *secundùm prius et posterius*, parece que no se convierten mutuamente: es asi que lo verdadero parece que es primero que el ente, toda vez que el ente no es conocido por nuestro entendimiento sino bajo la razon de verdadero; luego estas dos cosas no se convierten;» responde con las siguientes palabras: «Cuando se dice que el ente no puede ser percibido sin la razon de verdadero, puede entenderse esto en dos sentidos: 1.° de manera que no sea percibido el ente sin que la razon de verdadero acompañe á esta percepcion, y en este sentido la afirmacion es verdadera. 2.° se puede entender tambien, que el ente no puede ser percibido sin que sea percibida al propio tiempo la razon misma ó esencia propia de la verdad, y en este sentido la afirmacion es falsa. Pues antes por el contrario, lo verdadero no puede ser percibido sin que se perciba la razon de ente, porque el ente se incluye en

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 16.ª Art. 3.°

la razon de verdadero. Puede compararse esto á la relacion entre lo inteligible y el ente; pues no se puede entender el ente sin que sea inteligible, pero sí puede ser conocido el ente sin que al mismo tiempo se conozca su inteligibilidad. No de otra manera, el ente conocido es verdadero; pero no por eso percibiendo el ente, se percibe la razon de verdadero.»

«De dos modos, añade en otro lugar, (1) se puede decir que una cosa puede ser entendida sin otra: en primer lugar, en cuanto se conoce una cosa sin conocer la otra, en cuyo caso se hallan las cosas que se distinguen con distincion de razon, de las cuales la una puede ser percibida sin que lo sea la otra. En segundo lugar, se dirá que una cosa es entendida sin la otra, cuando una cosa es entendida sin que exista la otra, y de este segundo modo el ente no puede ser conocido sin lo verdadero; porque el ente no puede ser conocido sin que al propio tiempo corresponda ó tenga adecuacion con el entendimiento. Empero no por eso es necesario que todo el que percibe la razon de ente, perciba al mismo tiempo la razon de verdad.»

Infiérese de la doctrina aqui establecida, que aunque las razones de verdadero y de bueno se convierten con el ente, siendo cierto que todo lo que es ente es verdadero y bueno, y viceversa; no es sin embargo completamente semejante la comparacion que cada uno de estos conceptos envuelve relativamente al ente. La bondad se convierte con el ente en cuanto este se refiere á la voluntad, asi como la verdad se halla

(1) *Quæsts. Dispq. De Verit.* Cuest. 1.ª Art. 1.º

en el ente en cuanto este se refiere al entendimiento; pero la relacion de la bondad con la voluntad es relacion del objeto formal á la potencia, porque la bondad ó el bien es la cosa apetecida y amada por la voluntad en sus actos, al paso que la verdad en el ente solo es condicion del objeto formal relativamente al entendimiento.



CAPÍTULO VEINTE Y DOS.



Unidad é Inmutabilidad de la Verdad.

Si la verdad solo tiene lugar propiamente en el entendimiento, y si su razon y denominacion conviene *per posterius* á las cosas; si por otra parte consiste su naturaleza propia en la conformidad y ecuacion del entendimiento con la cosa, y si estas se denominan verdaderas por su conformidad con el entendimiento divino, facil es deducir de aqui, que la verdad puede llamarse una ó multiple segun sus sujetos y términos de comparacion.

La verdad puede considerarse ó bien en el sujeto mismo á quien denomina verdadero, en cuyo caso se considera como una forma inherente, y como una perfeccion interna de la cosa verdadera; ó puede conside-

rarse precisamente como relacion de adecuacion entre algun entendimiento y alguna otra naturaleza, segun que alguno de estos estremos tiene razon de medida ó de mensurable respecto del otro; en cuyo caso la verdad se considera mas bien bajo el concepto de forma ó perfeccion esterna á la cosa denominada verdadera. Para ahorrar términos y evitar confusion, puede llamarse á la primera, verdad subjetiva ó interna, y á la segunda, verdad esterna y regulada, ó normal.

Ahora bien: si se habla de la verdad subjetiva en las criaturas, es indudable, que lejos de haber unidad de verdad propiamente, existe por el contrario pluralidad, tanto en la verdad de conocimiento como en la verdad trascendental. Si acerca de un objeto cualquiera, por ejemplo, la luz, formo dos ó mas juicios verdaderos, semejantes y completamente iguales á los que otro hombre haya formado al propio tiempo sobre este mismo objeto, es evidente, que la verdad subjetiva de mis juicios, es distinta numéricamente de la verdad subjetiva de los juicios del otro hombre, como mis juicios son distintos de los suyos. Lo mismo puede decirse de la distincion específica; porque si comparo el juicio por mí formado sobre la luz con otro juicio tambien verdadero, formado por otro hombre sobre un objeto distinto de la luz, entonces no solo habrá multiplicidad numérica, sino pluralidad y distincion *cuasi-especifica* de verdades. Sin embargo, como quiera que esta pluralidad específica mas bien procede y se refiere á la verdad objetiva que á la subjetiva, es mas filosófico establecer la multiplicidad de verdad de conocimiento, segun que el entendimiento de cada hombre es sujeto de juicios verdaderos, distintos numé-

ricamente entre sí, con relacion á los formados por los demas hombres.

Por lo que hace á la verdad trascendental subjetiva, es aun mas patente si cabe su pluralidad y distincion. Hemos visto ya que la verdad trascendental de las cosas no es mas que la conformidad del ente con el entendimiento divino, del cual dependen y reciben la determinacion de su naturaleza; es asi que esta conformidad tomada sujetivamente, no es otra cosa en la realidad que la misma esencia causada por Dios y dependiente por su naturaleza misma de las ideas divinas: luego no siendo otra cosa la verdad trascendental en las cosas, que su misma entidad, es preciso que la pluralidad y distincion de las esencias reales lleve consigo la pluralidad y distincion de la verdad trascendental interna ó subjetiva de las criaturas. Si el hombre se distingue realmente de la planta, y la planta de la piedra, tambien la verdad trascendental del hombre es distinta de la verdad trascendental de la planta, y la de esta, se distingue de la de la piedra, toda vez que la verdad interna y trascendental de estos seres es su misma esencia, que se refiere, y es imitacion real de diferentes ideas divinas. Luego afirmar la unidad de la verdad trascendental en las criaturas, tomada sujetivamente ó sea por parte de las mismas cosas, conduce naturalmente al Panteismo, pues equivale á negar la distincion real de los seres finitos, estableciendo su identificacion recíproca.

No sucede empero lo mismo, si se habla de la verdad bajo la razon de causalidad, y como norma esterna, reguladora y fundamental de los seres. Lo primero en cualquier género, es causa de lo demas en aquel gé-

nero: *Primum in unoquoque genere est causa cæterorum.* Este axioma de que hace frecuente uso santo Tomás, es tambien aplicable á la unidad de verdad en el sentido que se acaba de indicar. El entendimiento divino, causa eficiente y ejemplar por razon de sus ideas de todos los seres finitos, es tambien la medida de su verdad trascendental, como lo es de su esencia: luego bajo este concepto, todas las esencias criadas son verdaderas con verdad trascendental, con una verdad única, indivisible, eterna é inmutable, cual es la verdad de la inteligencia divina.

Por otra parte, si la verdad en las cosas no se distingue realmente de su entidad, siendo esta una participacion del ser que conviene á Dios en toda su plenitud y perfeccion, la verdad de las criaturas podrá decirse tambien una con unidad de participacion, en cuanto todas participan y reciben su realidad de la Verdad Primera, que es una con unidad perfecta y absoluta.

Asi como la verdad trascendental de los entes tiene su razon de ser en la Verdad Primera, la cual tiene razon de estremo y de causa al propio tiempo de su adecuacion, asi la verdad de conocimiento depende á su vez de la verdad trascendental del objeto: luego la verdad formal de nuestro entendimiento, dependiendo como depende necesariamente de la verdad de las cosas, se reduce tambien en último término á la Verdad Primera, que es la medida y la causa de la verdad trascendental del objeto. Luego la norma primitiva y la causa real, tanto de las verdades trascendentales, como de las verdades de conocimiento, es Dios, Verdad Una por esencia. Luego no existe mas que una Verdad,

origen, medida y causa de todas las verdades, y en el sentido espuesto, todas las cosas verdaderas se dicen tales con relacion á una sola Verdad.

«Segun se colige de lo que queda establecido, dice á este propósito santo Tomás, (1) la verdad se encuentra propiamente en el entendimiento divino ó humano, á la manera que la sanidad se halla en el animal; pero en las demas cosas se encuentra por relacion al entendimiento, asi como la sanidad se dice tambien de otras cosas en cuanto pueden producir ó conservar la sanidad. Luego en el entendimiento divino existe la verdad propia y primariamente: en el entendimiento humano se halla tambien con propiedad, aunque secundariamente; pero en las cosas se halla impropia y secundariamente, pues solo les conviene por comparacion á la verdad de alguno de los entendimientos. La verdad pues del entendimiento divino es una solamente, de la cual se derivan al entendimiento humano muchas verdades. Las verdades que existen en las cosas reales, son tambien varias, como son multiples y varias sus esencias. Empero la verdad que se dice de las cosas por comparacion al entendimiento humano, es accidental á las cosas en cierta manera; porque aun cuando no existiera, ni pudiera existir el entendimiento humano, las cosas permanecerian con su esencia.

Por el contrario, la verdad que se atribuye á las cosas por comparacion á la inteligencia divina, les conviene necesariamente; puesto que no pueden existir sino por el entendimiento divino, que les comu-

---

(1) *Quaest. Disp. De Verit.* Cuest. 1.ª Art. 4.°

nica la existencia. Ademas; la verdad conviene *per prius* á la cosa por comparacion al entendimiento divino, que por comparacion á la inteligencia humana; pues al entendimiento divino se compara esta verdad como á su causa, pero al humano se compara en cierto modo como á efecto, puesto que nuestro entendimiento recibe su ciencia de las cosas reales. Asi es, que una naturaleza cualquiera se dice mas principalmente verdadera en órden á la verdad del entendimiento divino, que en órden á la verdad del entendimiento humano.

Si se considera pues la verdad propiamente dicha y segun la cual todas las cosas son verdaderas primitivamente, en este caso todas las cosas son verdaderas con una verdad, es decir, con la verdad del entendimiento divino........ Pero si se habla de la verdad propiamente dicha, pero segun la cual las cosas se dicen verdaderas secundariamente, en este caso hay muchas verdades que se refieren á muchas cosas verdaderas en diferentes almas ó inteligencias. Empero, si se habla de la verdad impropiamente dicha, por la cual las cosas se dicen verdaderas en si mismas, en este caso habrá muchas verdades en muchas naturalezas verdaderas, pero en una naturaleza no habrá mas que una sola verdad. Téngase presente, que las esencias reales se denominan verdaderas por razon de la verdad existente en el entendimiento divino ó humano, de la misma manera con que la comida se denomina sana por su relacion con la sanidad del animal, y no por razon de alguna forma inherente á las mismas; pero por parte de la verdad que se halla en la misma esencia, y que no es otra cosa que su naturaleza con-

forme y adecuada con el entendimiento divino, y capaz de adecuar consigo al entendimiento humano, se denomina verdadera en razon de forma inherente, asi como la comida se denomina sana por razon de alguna calidad suya que la constituye tal.»

Hé aquí una doctrina tan sólida como profunda, que derramando abundante luz sobre los mas elevados y difíciles problemas de la metafísica, nos revela el verdadero camino, para conciliar la universalidad y necesidad de la verdad con su contingencia y mutabilidad. Si la historia, la razon y nuestra esperiencia misma nos enseñan, que hay en nosotros verdades contingentes sujetas á mutabilidad en razon á la mutabilidad de sus objetos reales, los cuales son siempre, como se ha dicho, la medida y la causa de la verdad de los juicios y afirmaciones de nuestro entendimiento; si la conciencia íntima nos atestigua, que la verdad de nuestros juicios cambia con la mutacion de los objetos, y que el número de verdades no es igual en todas las inteligencias, aun con respecto al mismo objeto; la fecunda cuanto luminosa doctrina de santo Tomás que se acaba de consignar, nos revela á su vez, que esas mismas verdades contingentes y variables que tienen su razon última de ser en la Primera Verdad, participan á su modo mientras existen, de la necesidad é inmutabilidad de la verdad divina, centro comun, lazo y razon *á priori* de toda verdad; y nos revela sobre todo, que existe cierto órden de verdades necesarias como las esencias á que se refieren, y como las ideas divinas de quien son participaciones. Tales son las verdades llamadas primeros principios de la ciencia, que derivándose de Dios, fundamento y razon inmediata

de su verdad, constituyen las leyes que presiden al desarrollo de la actividad intelectual, dirigen el movimiento de la razon en su movimiento científico y sirven de base á las verdades de deduccion. Por eso dice con mucha profundidad el santo Doctor: «La verdad, segun la cual nuestra alma juzga de todas las cosas, es la Verdad Primera. Porque asi como de la verdad del entendimiento divino se derivan al entendimiento de los ángeles las ideas innatas de las naturalezas reales, por medio de cuyas ideas conocen todas las cosas; asi tambien de la verdad del entendimiento divino, desciende y se deriva en nuestro entendimiento la verdad de los primeros principios, segun la cual juzgamos de todas las cosas.»

Otra ventaja inmensa de esta doctrina es, destruir por su base el sistema panteista en lo relativo al gran problema del origen y naturaleza de los conocimientos humanos, combatiendo de esta suerte ese error, que bajo diferentes fases y nombres ejerce tan perniciosa como universal influencia en la moderna literatura, despues de haber inficionado la filosofia de nuestro siglo. Kant, que debe ser mirado con razon como el verdadero fundador del panteismo del siglo XIX, no menos que de sus tintas de Naturalismo, y de sus tendencias al Escepticismo, se expresa sobre este punto en los siguientes términos: «Claro es, que el sujeto y el objeto no son los seres reales en si mismos, pues no conocemos al sujeto sino con relacion al objeto, ni al objeto sino relativamente al sujeto, sin conocer la naturaleza íntima del uno ni del otro. *Alguna cosa debe haber oculta bajo el sujeto y el objeto; mas esta existencia, ó este ser, cualquiera que sea, nos es desconocido y equivale para nosotros*

á X. No podemos jamás esperar, ni aun debemos tantear, á penetrar hasta él; porque los sentidos y las nociones solamente nos ofrecen testimonios relativos, que no pueden elevarnos sobre la esperiencia»

Si; hay bajo el sujeto y el objeto *alguna cosa oculta*, pero que no es oculta sino para los que desvanecidos con sus frívolos pensamientos, pretenden en su orgullo insensato, levantar el edificio de la ciencia sobre la base esclusiva, y por lo mismo insuficiente, movediza y peligrosa del espíritu humano. Hay una cosa oculta para la filosofía que, echando en olvido, y desterrando de la ciencia la idea cristiana de Dios, piedra angular y base necesaria de toda filosofía verdaderamente digna y elevada, sustituye la ciencia de Dios con la ciencia esteril del hombre, la filosofía de la Verdad Primera y del Ser Infinito, con la filosofía del *yo* y del *no yo;* la filosofía de la divinidad con la filosofía del espíritu humano divinizado. Ese ser oculto á la filosofía del siglo, esa existencia desconocida para el Panteismo, esa X misteriosa del filósofo de Kœnisberg, deja de ser desconocida y misteriosa para santo Tomás, que guiado por la ciencia católica, y llevado en alas de su genio, que se desarrolla, se estiende y engrandece al contacto de la fe y de la tradicion, para descender otra vez desde aquellas alturas á las regiones de la filosofía, descubre y revela las grandes armonías de la razon divina y de la razon humana; halla en Dios, Verdad Primera, eterna, una é indivisible, la razon *á priori* de toda verdad; el centro y lazo comun de todo ser; la luz de toda inteligencia; la causa en fin y la verdadera razon *á priori* de la relacion íntima y necesaria entre el sujeto y el objeto.

Aqui se presenta una dificultad grave. Hay verdades de conocimiento que, refiriéndose inmediatamente á negaciones ó privaciones, no pueden referirse á Dios por medio de la verdad trascendental de sus objetos como en los ejemplos indicados hasta aqui; pues no siendo otra cosa en la realidad la negacion y la privacion que la nada ó el no ser, carecen de verdad trascendental, por medio de la cual la verdad de conocimiento que á ellas se refiere, se pueda reducir á la Verdad Primera.

No se escapó esta dificultad á la profunda penetracion de santo Tomás, el cual la resuelve en los siguientes términos con su acostumbrada solidez y claridad: (1) «En las cosas criadas, la verdad se encuentra ya en las cosas mismas, ya en el entendimiento como queda dicho: en el entendimiento, segun que se conforma con las cosas, cuyo conocimiento tiene; mas en las cosas mismas, segun que imitan al entendimiento divino que es su medida, asi como el arte es medida de las cosas artificiales; y en algun sentido tambien en cuanto estas cosas son capaces de producir en órden á si mismas un juicio verdadero en el entendimiento humano, por lo mismo que las cosas reales son como la medida de la verdad de nuestros juicios.

La cosa que existe realmente fuera del entendimiento, por su misma entidad ó esencia es una imitacion del entendimiento divino, y por razon de la misma es apta para producir un juicio verdadero en el entendimiento humano: por medio tambien de esta entidad real, cada naturaleza tiene su existencia de-

(1) *Ibid.* Art. 8.º

terminada. De aqui resulta que la verdad de las naturalezas existentes, incluye en su concepto su propia entidad, añadiendo relacion de adecuacion al entendimiento humano, ó divino.

Empero las negaciones ó privaciones que existen fuera del entendimiento, no tienen entidad ó esencia alguna real, mediante la cual imiten la idea ejemplar del entendimiento divino y puedan producir su conocimiento en el entendimiento humano, sino que si tienen adecuacion con el entendimiento, es por parte del entendimiento mismo que las percibe. Infiérese de esto, que cuando decimos: *piedra verdadera, ceguera verdadera,* no se atribuye la verdad á estas dos cosas en el mismo sentido; pues la verdad dicha de la piedra, envuelve en su concepto la entidad real de la piedra, y añade la relacion al entendimiento, relacion que se halla fundada sobre la naturaleza misma de la cosa que contiene una realidad capaz de ser referida á otro. Mas la verdad que se dice de la ceguera, no incluye en sí la misma privacion, que es la ceguera, sino solamente la relacion de la ceguera al entendimiento, la cual por parte de la misma ceguera no tiene alguna cosa real sobre que fundarse, toda vez que la ceguera no tiene en sí realidad alguna que pueda ejercer adecuacion con el entendimiento.

Resulta pues de aqui, que la verdad que se halla en las cosas criadas, no puede comprender otra cosa mas que la entidad de la cosa y su adecuacion con el entendimiento, y que la verdad del entendimiento envuelve su adecuacion con las naturalezas reales, ó con las privaciones de las mismas; lo cual todo procede de Dios; pues tanto la forma ó esencia real,

mediante la cual se verifica dicha adecuacion, como la verdad del entendimiento, en cuanto esta verdad es su bien ó propia perfeccion de su operacion, proceden de Dios. Por esta razon procediendo de Dios todo bien, é igualmente toda forma ó esencia real, es necesario decir absolutamente, que toda verdad procede de Dios.»

De la idea de la verdad trascendental desarrollada en este y en los anteriores capítulos, se puede inferir legítimamente, que si bien considerada simplemente bajo la razon de conformidad y adecuacion con las ideas divinas, una verdad trascendental no puede decirse en rigor, mayor ni mas perfecta que otra, puede no obstante recibir estas calificaciones considerada por parte de su fundamento. Hemos visto repetidas veces, que la verdad trascendental se identifica en la realidad con la naturaleza misma de las cosas: luego, siendo estas naturalezas desiguales en perfeccion, es necesario que lo sean tambien en órden á su verdad trascendental. Luego podrémos decir, que cuanto una cosa participa mas perfectamente la razon de ser, tanto es mas verdadera con verdad trascendental, verificándose de esta suerte la palabra profundamente filosófica de santo Tomás, *quæ sunt maxime entia, sunt maxime vera*. Luego, asi como la mayor aproximacion de los seres finitos á la Causa infinita y Ser por esencia, es la razon *á priori* de su mayor perfeccion de naturaleza, asi tambien su aproximacion á la Primera Verdad, constituye la razon *á priori* de su mayor ó menor verdad trascendental. (XIV).

CAPÍTULO VEINTE Y TRES.

Eternidad de la Verdad.

Existe un fenómeno constante y universalmente reconocido por todas las escuelas filosóficas, fenómeno cuya apreciacion es de la mas alta importancia para la filosofía en general, y muy particularmente para las ciencias metafísicas. Tal es la existencia en el espíritu humano de ciertas verdades necesarias, universales y como connaturales á nuestra inteligencia. Hállanse expresadas y contenidas estas verdades en aquellas proposiciones que se refieren al sentido comun, lo mismo que en las fundamentales de la ciencia, llamadas proposiciones *per se notæ* y primeros principios. Pertenece su posesion lo mismo al sabio que al ignorante: abrazan y se estienden á todos los tiempos: forman, por decirlo

asi, el fondo de la razon humana, y constituyen la base de sus procedimientos científicos. Se dice comunmente, que estas son proposiciones de eterna verdad. Pero ¿en qué sentido les conviene este carácter de eternidad? Hé aquí lo que vamos á examinar.

Conviene observar ante todo, que la eternidad puede tomarse ó positiva, ó negativamente. Si existe alguna cosa cuya duracion no solo se estienda á todas las partes y diferencias del tiempo propiamente dicho, sino que su duracion sea de tal naturaleza, que no pueda asignársele principio alguno ni fin, este será un ser eterno con eternidad positiva. Empero, para que alguna cosa se diga eterna con eternidad negativa, bastará que no envuelva en su concepto parte alguna determinada de tiempo, de suerte que su ser sin tener por medida la eternidad positiva, prescinda y pueda concebirse sin relacion necesaria con la duracion sucesiva que llamamos tiempo.

Conviene observar tambien, que la verdad de una proposicion, puede considerarse ó por parte del sujeto que la posee ó en el cual existe, en cuanto es un modo y perfeccion del entendimiento que la conoce; ó por parte del objeto, en cuanto se refiere á la conexion entre el predicado y el sujeto.

No cabe duda, que considerada subjetivamente la verdad llamada formal ó de conocimiento, ninguna verdad puede llamarse eterna, á excepcion de la que conviene al entendimiento divino; pues no siendo la verdad de conocimiento mas que un modo de ser y una perfeccion subjetiva del entendimiento, su duracion sigue necesariamente las condiciones de su sujeto. Luego, no existiendo entendimiento alguno criado que

tenga la eternidad por medida de su duracion, solo la verdad de conocimiento existente en la inteligencia divina deberá llamarse eterna. « La verdad de las proposiciones, dice santo Tomás, (1) no es otra cosa, que la verdad del entendimiento; pues la cosa enunciable existe en el entendimiento y tambien en la palabra. Segun que existe en el entendimiento, le conviene inmediatamente la verdad; pero segun existe en las palabras, la proposicion se dice verdadera, en cuanto significa alguna verdad existente en el entendimiento, y no por alguna verdad que exista en la proposicion expresada con palabras como en su sujeto......... Tambien se ha dicho ya, que las cosas se denominan verdaderas por la verdad del entendimiento. Por consiguiente, si no existiera entendimiento alguno eterno, ninguna verdad sería eterna; y porque solo el entendimiento de Dios es eterno, *la verdad tiene eternidad solamente en él.* Ni se sigue por eso, que haya alguna cosa eterna fuera de Dios, porque la verdad del entendimiento divino es el mismo Dios. »

« Porque nuestro entendimiento no es eterno, añade, (2) tampoco la verdad de los enunciables ó de las proposiciones que nosotros formamos es eterna, sino que comenzó en algun tiempo. Y aun antes que existiera esta verdad como conocida por nosotros, no era verdadero el decir, que no existia dicha verdad, puesto que existia en el entendimiento divino, en el cual únicamente la verdad es eterna. »

Si consideramos ahora las proposiciones universa-

---

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 16. Art. 7.º
(2) *Ibid. ad 4.m*

les y necesarias en si mismas, ó si se quiere, por parte de la conexion y repugnancia entre el predicado y el sujeto, bien puede decirse, que su verdad es eterna; puesto que es independiente de toda diferencia de tiempo. Asi como hay algunas proposiciones cuya verificacion depende y se refiere á alguna determinacion del tiempo, y que por lo mismo se llaman contingentes; asi por el contrario existen otras, cuya verdad es independiente de toda diferencia de tiempo, presente, pasado ó futuro, prescindiendo hasta de la existencia misma de los estremos á que se refieren. «El todo es mayor que la parte:» «es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo:» «el hombre es racional:» hé aquí proposiciones cuya verdad no se halla ligada por alguna determinacion del tiempo, y que por esta razon pueden decirse eternas con eternidad negativa.

Suele decirse, que estas proposiciones son de eterna verdad; porque aunque no existen realmente los estremos á que se refieren, basta su existencia objetiva, para que las proposiciones se digan eternas y necesarias objetivamente; ó en otros términos, porque su objeto directo es una conexion ó repugnancia que no puede ser de otra manera. Sin embargo, si bien se considera, semejante respuesta pudiera calificarse, con bastante fundamento, de peticion de principio, ó cuando menos, de incompleta. Preciso se hace por lo tanto llevar la investigacion mas lejos, señalando la razon *á priori* de este fenómeno. No basta decir, que la conexion ó repugnancia en las verdades indicadas son necesarias objetivamente, y que esto no sucede en las verdades contingentes; el análisis verdaderamente

filosófico exige, que se determine la razon última de la expresada disparidad.

En el desenvolvimiento y aplicacion de la doctrina de santo Tomás sobre este punto, encontraremos la última palabra de esta cuestion. Despues de haber establecido que toda verdad creada se deriva de las ideas divinas, añade, que las verdades que apellidamos eternas, tienen su fundamento real y primitivo en la Primera Verdad, que es como la causa universal en que se contiene toda verdad; porque todo lo que es tal por participacion, se deriva de lo que es tal por esencia.

Pero esta derivacion y participacion de verdad por medio de la conformidad con las ideas divinas, no se verifica del mismo modo en órden á las verdades contingentes, que en órden á las verdades esenciales y absolutamente necesarias. La verdad de las primeras solo tiene una necesidad incompleta é hipotética; porque la idea divina, de la cual es participacion, solo la representa con relacion á algun tiempo determinado. Mas las proposiciones esenciales, participan de la Verdad Primera una necesidad objetiva absoluta; porque la idea divina á que se refiere su verdad, representa no solo desde la eternidad, sino para la eternidad y abrazando todas las partes y diferencias del tiempo, ó mejor dicho, con independencia de todo tiempo, la conexion ó repugnancia de los estremos. Esta proposicion «el hombre es racional,» no solo participa su verdad de la Verdad por esencia, lo cual conviene igualmente á las verdades contingentes, sino que ademas participa esta verdad *per necessitatem* por parte de la idea divina, la cual representa desde la eternidad, para la eternidad,

y segun todas las partes y diferencias de tiempo, la racionalidad contenida en el hombre. Luego la verdadera razon *á priori* de la conexion necesaria en estas proposiciones y de la consiguiente eternidad objetiva relativamente á su verdad, debe buscarse en su modo de participacion de las ideas divinas.

No pueden menos de reconocerse con cierta satisfaccion, las íntimas relaciones que existen entre estas observaciones y la doctrina del mismo santo Doctor sobre la posibilidad del ente y su fundamento real, segun queda ya consignado, no menos que con la doctrina que desenvuelve en otra parte, al determinar la relacion del alma humana con las verdades eternas. Hé aquí sus palabras: (1)

«Por lo que hace á lo que se objeta, fundándose sobre la eternidad de la verdad que nuestra alma conoce, conviene notar, que la eternidad de la verdad conocida por nosotros, puede considerarse de dos maneras. Primero; por parte de la cosa conocida: en segundo lugar, por parte de la cosa mediante la cual es entendida. Si la verdad conocida es eterna en cuanto á la cosa misma entendida ó conocida, se seguirá de aqui la eternidad de la cosa que se entiende, pero nó la eternidad del sujeto inteligente. Si por el contrario la verdad conocida es eterna en cuanto al medio por el cual es entendida, se inferirá bien de aqui, que el alma inteligente es eterna. Y no en este sentido, sino en el primero es eterna la verdad entendida por el alma humana................ Por esta razon no debe inferirse, que el alma humana es eterna, sino que las ver-

(1) *Sum. Cont. Gent.* Lib. 2.° Cap. 84.

dades conocidas por ella se fundan en alguna naturaleza eterna. Este fundamento no es otro que la misma Primera Verdad, en la cual se halla contenida como en su causa universal, toda otra verdad.» «Esta luz universal, decia Fenelon, haciéndose eco del pensamiento filosófico de santo Tomás, descubre y representa á nuestro espíritu todos los objetos, y nosotros de nada podemos juzgar sino por medio de ella, como no podemos distinguir cuerpo alguno, sino á la luz de los rayos del sol.» (1)

«En el entendimiento de Dios, dice á su vez Leibnitz, y con independencia de su voluntad, subsiste la realidad de las verdades eternas; pues toda realidad ha de fundarse en alguna cosa que realmente exista.»

La doctrina que antecede conduce á las siguientes consecuencias. Luego no existe verdad alguna creada que deba decirse eterna con eternidad positiva, porque la eternidad de duracion positiva supone necesariamente la existencia real de la cosa, y ninguna naturaleza creada tiene esa existencia eterna.

Luego solamente puede decirse eterna, por una parte negativamente, en cuanto esta verdad y la conexion de estremos que envuelve como percibida por nuestro entendimiento, no depende del tiempo ni de mutacion alguna temporal, si bien su existencia real presupone la accion de algun agente: y por otra parte objetivamente, en cuanto semejantes verdades son objeto de la inteligencia eterna de Dios, del cual participan su necesidad é inmutabilidad por razon de las cuales pueden tambien ser percibidas por nuestra inteligen-

(1) *De la exist. de Dios.* Cap. 56.

cia con precision de toda diferencia de tiempo.

Luego es cierto que toda verdad depende de Dios y es una participacion de la Primera Verdad, puesto que no solamente las verdades contingentes se reducen á la inteligencia divina por medio de la verdad trascendental del objeto, sino que las verdades esenciales y necesarias hasta participan de las ideas divinas su necesidad y su modo de ser con eternidad objetiva.

Luego Dios, Verdad Primera, es la primera razon de ser de todos nuestros juicios verdaderos, ó en otros términos, todas las verdades poseidas por nuestro entendimiento derivan originariamente de Dios; y esto bajo un doble punto de vista, á saber, por parte del órden subjetivo, y por parte del órden objetivo. En el órden subjetivo: porque la percepcion de la verdad no solo es un efecto y manifestacion de nuestro entendimiento, sino que gran número de esas verdades son deducciones de lo que se llama primeros principios de la ciencia. Pero, segun veremos en la ideología, estos principios son como derivaciones de las ideas divinas: y nuestra inteligencia es tambien por su parte una impresion, una participacion de la inteligencia divina. Y hé aquí como toda verdad intelectual existente en nosotros, se refiere directamente como á su principio y razon primaria de ser, á Dios, Verdad Primera.

En el órden objetivo: porque ya hemos visto, que nuestros juicios, y por consiguiente nuestro entendimiento, en tanto son verdaderos, en cuanto se conforman con los objetos conocidos. De lo cual se deduce, que la verdad trascendental del objeto, que es la misma entidad real, es en cierto modo la causa, la

norma y la medida reguladora de la verdad de nuestros juicios. Luego, dependiendo á su vez, como queda consignado, la verdad trascendental de las cosas del entendimiento divino, resulta, que la verdad de nuestros juicios viene á terminar en Dios por el intermedio de los objetos reales. De Dios, principio, centro y término final de toda verdad, salen dos rayos de luz, que despues de haber sido divergentes pasando el uno por nuestra alma intelectual, destello de la luz increada, *participatio luminis increati,* y el otro por los objetos y existencias finitas, se hacen despues convergentes, para reunirse y concentrarse en el foco de nuestra razon, haciendo brotar de las misteriosas profundidades de nuestra inteligencia la verdad, cuyo conocimiento y posesion constituyen el patrimonio sublime del hombre sobre la tierra.

Infiérese tambien de lo dicho hasta aqui, que lejos de establecer existencia alguna eterna en las criaturas perfecta ni diminuta fuera de Dios; lejos de admitir ser alguno real independiente de la Esencia infinita, ni siquiera modo alguno de perfeccion que no se refiera á Dios; la teoría de santo Tomás sobre la verdad se halla en completa armonía con su teoría sobre la posibilidad de las cosas, y es una confirmacion lógica de sus ideas relativamente á la dependencia de la posibilidad de los entes en órden á la Esencia divina; puesto que segun la teoría del mismo que se acaba de exponer, Dios no solo es el origen y la razon *á priori* de toda verdad en las criaturas, sino que en la hipótesis imposible de la no existencia de la Inteligencia Divina, las verdades creadas carecerian de toda necesidad y de todo modo de eternidad.

Tal es en compendio la profunda y luminosa teoría de santo Tomás sobre el fundamento real de las verdades necesarias. Como san Agustin, como Bossuet, como Fenelon, como Leibnitz y como todos los grandes genios de la filosofía cristiana, santo Tomás refiere las verdades absolutas y necesarias á la Existencia eterna, á la Esencia infinita, y señala las ideas divinas como la verdadera causa y la razon *á priori* de esas verdades eternas y necesarias que constituyen el fondo de la razon humana, la regla inmutable de sus juicios, la base de todas las ciencias.

San Agustin que debe ser mirado como el verdadero fundador de la metafísica cristiana, tan superior á la metafísica del paganismo, merece con razon ser apellidado tambien el fundador de esta grande teoría de las verdades eternas y necesarias; porque fué él el que dió formas determinadas y cristianas á aquellas *Ideas* que tan importante papel desempeñan en la filosofía de Platon, y mediante las cuales el filósofo griego habia llegado á vislumbrar esta teoría, pero sin poseerla de una manera completa. Santo Tomás eco fiel de san Agustin aqui como en todas las grandes cuestiones de la filosofía, no hizo mas que desenvolver y aplicar la teoría del grande obispo de Hipona sobre las ideas divinas como fundamento real de las verdades eternas, absolutas y necesarias. A su vez Fenelon, Bossuet y Leibnitz, se presentan sucesivamente como ecos fieles de san Agustin y santo Tomás.

«Como nada hay eterno, decia Bossuet, (1) ni inmutable ni independiente sino Dios solo, es preciso

(1) *Log.* Cap. 37.

concluir que estas verdades no subsisten en si mismas, sino en Dios solamente y en sus ideas eternas, que no son otra cosa que el mismo Dios.

Hay algunos que para verificar esas verdades eternas que hemos propuesto y otras de la misma naturaleza, se figuraron esencias eternas fuera de Dios: pura ilusion, que procede de no comprender que en Dios como en la fuente del ser, y en su entendimiento, en donde reune el arte para hacer y ordenar todas las cosas, se encuentran las ideas primitivas, ó como dice san Agustin, las razones de las cosas eternamente subsistentes. Así en el pensamiento del arquitecto existe la idea primitiva de una casa que concibe dentro de si mismo; esta casa intelectual no se destruye por la ruina de las casas edificadas segun este modelo interior, y si el arquitecto fuera eterno, la idea y razon de la casa lo sería tambien. Mas sin recurrir al ejemplo del arquitecto mortal, existe un Arquitecto inmortal, ó mejor dicho, un arte primitivo subsistente eternamente en el pensamiento inmutable de Dios, en donde se encuentra como en su origen, toda medida, toda regla, toda proposicion, toda razon, en una palabra; toda verdad.» Como se vé este pasage de Bossuet puede considerarse como un verdadero comentario y hasta como una traduccion de la doctrina de santo Tomás sobre las ideas divinas y sobre la verdad. *Sicut ædificator,* dice el santo Doctor, (1) *speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet, quòd in mente divina sint propriæ rationes omnium rerum.*

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 15. Art. 2.º

Unde dicit Aug. quòd «singula propriis rationibus à Deo creata sunt».......... In quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem à tali criatura, cognoscit eam ut propriam rationem, et ideam hujus creaturæ.

«Todas estas verdades, dice en otra parte, el citado obispo de Meaux, (1) y todas las que de aqui deduzco por medio de un raciocinio cierto, subsisten con independencia de todo tiempo. En cualquier tiempo que suponga un entendimiento humano, conocerá estas verdades; pero al conocerlas las hallará ya verdades, no las hará tales; porque nuestros conocimientos no hacen sus objetos, los suponen. Asi estas verdades subsisten antes de todos los siglos y antes que existiera ningun entendimiento humano; y aunque se destruyera todo lo que se hace por las reglas de proporcion, es decir, cuanto veo en la naturaleza, escepto yo, estas reglas se conservarian en mi pensamiento, y veria claramente que permanecerian siempre buenas y verdaderas, aun cuando yo dejase de existir con todo lo demas.»

Á veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus, nisi secundum quòd est similitudo Primæ Veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare. (2) *Ipsa autem Veritas Primas secundum quam dicuntur vera, nullo modo mutatur. Et hoc est quod Aug. dicit in libro de Lib. Arb. Mente, nostræ aliquando plus, aliquando minus vident de ipsa veritate: sed ipsa in se manens, nec proficit, nec deficit.* (3)

---

(1) *Del Conoc. de Dios y de sí mismo,* Cap. 4.º §. 5.º
(2) *Quæsts. Disp. De Verit.* Cuest. 1.ª art. 4. ad 5.um
(3) *Ibid.* Art. 6.º

Etiamsi intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur veræ in ordine ad intellectum divinum. (1)

«Si busco ahora, continúa Bossuet, en donde y en que sujeto subsisten estas verdades eternas é inmutables como son, me veo obligado á reconocer un ser en donde la verdad subsiste eternamente, y en donde es siempre entendida; y este ser debe ser la verdad misma y debe ser toda la verdad, y de él es de quien la verdad se deriva á todo lo que existe y conoce fuera de sí.»

Cum ergo Deus sit primus intellectus, et primus intelligible, oportet quod veritas intellectus cujuslibet ejus veritate mensuretur:.... divina igitur veritas est prima, et summa, et perfectissima. (2) *Á veritate intellectus divini etc.* (3)

Creo que los pasages aducidos son suficientes para reconocer al primer golpe de vista, la completa armonía y conformidad de doctrina en este punto entre Bossuet y santo Tomás. La teoría de san Agustin, la de santo Tomás y la de Bossuet sobre la verdad en general y sobre el fundamento real de las verdades necesarias, son absolutamente idénticas en el fondo, sin mas diferencia que la diversidad de formas y estilo, en relacion con la época y el genio de cada uno.

Escuchemos ahora la autorizada palabra de Leibnitz, cuyo genio y profundo buen sentido le hicieron adoptar de lleno la gran teoría cristiana sobre la verdad. (4)

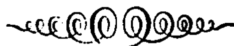
«Se preguntará empero en donde estarian estas

---

(1) *Ibid.* Art 2.º
(2) *Sum. cont. Gent.* Lib. 1.º Cap. 62.
(3) *Quæst. Disps. De Verit.* Cuest. 1.ª Art. 4.º ut supra.
(4) *Nuev. Ensay. sobre el Ent. Cum.* Lib. 4.º Cap. 11.º

ideas si no existiera ningun espíritu, ¿cual vendria á ser en este caso el fundamento real de esta certeza de las verdades eternas? Esto nos conduce por fin al último fundamento de las verdades, á aquel espíritu supremo y universal que no puede dejar de existir, cuyo entendimiento, á decir verdad, es la region de las verdades eternas, como san Agustin lo ha reconocido, espresándolo de un modo bastante claro. Y para que no se crea que no es necesario el recurrir allí, es preciso considerar, que estas verdades necesarias contienen la razon determinante y el principio regulador de las existencias mismas, y en una palabra las leyes del universo. Asi es que estas verdades necesarias siendo anteriores á las existencias de los seres contingentes, es preciso que tengan su fundamento en la existencia de una sustancia necesaria. Allí es donde hallo el tipo original de las verdades grabadas en nuestras almas, no en forma de proposiciones, sino como fuentes de las cuales la aplicacion y las ocasiones harán surgir enunciaciones actuales.»

Estas palabras de Leibnitz, son la expresion exacta y casi literal del pensamiento de santo Tomás cuando dice: *Unde non potest concludi, quòd anima sit æterna, sed quòd veritates intellectæ fundentur in aliquo æterno. Fundantur autem in ipsa Prima Veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis.* (1)



(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 2.° Cap. 84.

CAPÍTULO VEINTE Y CUATRO.



El Eclectismo moderno en sus relaciones con el Panteismo.

Antes de examinar á la luz de la profunda y católica teoría de la verdad de santo Tomás que acabamos de esponer, la teoría sobre la verdad y el error enseñada por el Eclectismo moderno, no estará por demas poner de manifiesto la afinidad y relaciones íntimas que existen entre ese Eclectismo y la doctrina panteista. Esto ademas de revelar ya suficientemente la inmensa superioridad de la teoría de santo Tomás sobre la verdad relativamente la enseñada por el Eclectismo, servirá tambien para reconocer mas adelante, que la teoría de la verdad del Eclectismo mo-

derno, no es mas que una deduccion lógica y un desenvolvimiento necesario de sus principios panteistas.

Si la razon y la esperiencia de los siglos no hubieran puesto de manifiesto repetidas veces la impotencia absoluta de la razon humana, para resolver los problemas fundamentales de la filosofía, siempre que esta ha pretendido dar solucion satisfactoria á las grandes cuanto difíciles cuestiones relativas á Dios, al hombre y á la naturaleza, base y complemento de la ciencia humana, echando á un lado el elemento de la revelacion y las inspiraciones de la filosofía de la tradicion, bastaria el Eclectismo para poner fuera de toda duda esta gran verdad histórica. Lo mismo durante su primera manifestacion sistemática en los neoplátónicos de Alejandria en los primeros siglos del Cristianismo, que durante su última manifestacion en nuestro siglo, á pesar de los nombres respetables con que se halla escudado, y de las formas mas filosóficas de que se reviste al presente, el Eclectismo en sus insensatas pretensiones de levantar el edificio de las ciencias filosóficas sobre la base fragil y movediza de la razon humana individual, rechazando de su seno el elemento de la tradicion y de la fé, no ha podido menos de ser arrastrado irresistiblemente á las últimas consecuencias del Racionalismo, en cuya atmósfera no ha dejado de agitarse siempre como en una de sus principales manifestaciones: por eso es, que la última palabra del Eclectismo ha sido siempre ó el Panteismo ó el Naturalismo.

A pesar de sus exageradas pretensiones, el Eclectismo considerado etimológicamente y segun la idea que de él suelen ofrecernos sus mismos defensores, ni

siquiera merece el nombre de sistema filosófico, pudiendo decirse con toda verdad, que no posee los caracteres distintivos de una verdadera escuela filosófica.

¿En que consiste el Eclectismo considerado en razon de su etimología y de sus pretensiones? No en otra cosa ciertamente, sino en separar la parte de verdad que se halla mezclada y confundida con el error en los diferentes sistemas filosóficos: en comparar y examinar las diversas escuelas que pretenden hallarse en posesion de la verdad, separando lo verdadero de lo falso: en una palabra, en recoger las partículas de verdad que se hallan diseminadas en el vasto campo de la historia de la filosofía, como fruto del sucesivo desarrollo de la inteligencia, escogiendo y determinando entre la variedad y contrariedad casi infinita de las opiniones humanas, la parte de verdad que encierran, y desechando las opiniones falsas. Cualquiera podrá comprender á primera vista que esto, lejos de constituir ni poder caracterizar un sistema filosófico, no es otra cosa que el procedimiento natural y espontáneo de toda inteligencia humana.

La posesion de la verdad y el evitar el error, ó si se quiere, el discernimiento entre la verdad y el error, constituyen el objeto connatural y necesario del entendimiento, pudiendo decirse con verdad, que son como una condicion inseparable de todo ejercicio de la actividad intelectual y del desenvolvimiento científico de la inteligencia. El filósofo que agota sus fuerzas en profundas y continuadas meditaciones sobre los problemas mas difíciles de la ciencia; el ignorante que recibe casi todas sus ideas de otro; el hombre de negocios que se propone una línea de

conducta determinada; el sabio que consume su vida en profundos estudios y altas especulaciones: todos tienen por objeto el discernimiento entre la verdad y el error, ninguno abraza sino lo que le parece verdadero, ni rechaza sino lo que se le representa como falso, ninguno asiente, afirma, ni elige sin consultar y reconocer en si mismo lo que debe aceptar como verdadero, ó repeler como erróneo; todos á su manera, segun el mayor ó menor poder y desarrollo de su inteligencia, tienden y se esfuerzan en buscar y recoger la verdad donde quiera que se halle. Todos en fin siguen y abrazan el eclectismo racional, que viene á ser el procedimiento universal y lógico de la razon humana.

¿Deberemos decir en vista de esto, que el eclectismo de estos tiempos con todas sus grandes pretensiones, no pasa de ser una fórmula sin propia aplicacion, un nombre sin peculiar significacion real? Nada de eso: no será dificil manifestar, que bajo esa palabra inocente en apariencia, se oculta una filosofía plagada de errores lamentables, y por desgracia demasiado generalizados, para deshonrar la ciencia del siglo XIX. Por las palabras de Mr. Cousin, fundador ó al menos principal representante del Eclectismo de nuestro siglo, lo mismo que por las de sus principales adeptos, vamos á ver que la filosofía ecléctica no es otra cosa que el Panteismo mas ó menos disfrazado, mas ó menos completo. Sus tendencias en esta parte en nada desdicen de su historia: el Eclectismo profesado en nuestros dias por sus partidarios es la reproduccion del Eclectismo panteista de la antigua escuela alejandrina, que intentó en vano en los primeros siglos de

la Iglesia, oponerse por medio del sincretismo de los neoplatónicos á la marcha magestuosa del cristianismo, pretendiendo falsear la direccion del movimiento cristiano. Algunos de los modernos eclécticos hacen esfuerzos tan desesperados como esteriles, para poner en armonía la solucion ecléctica de los problemas fundamentales de la ciencia, con la solucion de la filosofía cristiana.

Oigamos ante todo al principal representante del moderno eclectismo, cuyos brillantes talentos y numerosos escritos, tanto han influido en el prestigio alcanzado por esta escuela en nuctros dias. Sin necesidad de entrar en un análisis detenido de todos sus escritos y doctrinas, bastará trascribir algunas de sus palabras para convencerse, de que el fondo de este sistema, segun se presenta en Cousin, es el Panteismo:

«En todo objeto, dice, (1) hay una parte de fenómeno, si es que en todo objeto hay algo individual, variable y no esencial; porque todas estas ideas equivalen á las de fenómeno, y en todo objeto hay tambien una parte sustancial, si hay algo esencial y absoluto, pues lo absoluto es lo que se basta á si mismo, es decir, que equivale á la sustancia. No es esto decir, que todo objeto tenga su sustancia propia, individual; porque se proferiria un absurdo; pues la sustancialidad y la individualidad son dos ideas contradictorias... Como la idea de unir una sustancia á cada objeto conduce á una multitud infinita de sustancias, destruye la idea misma de sustancia; pues siendo la sustancia una cosa respecto de la cual nada

(1) *Fragm. Filosof.*

puede concebirse mas alto relativamente á la existencia, debe ser única para ser sustancia. Claro es que millares de sustancias que se limitan necesariamente las unas á las otras, no se bastan á si mismas, y nada contienen de absoluto ni sustancial......... Ya sé yo que se distinguen las sustancias finitas de la sustancia infinita; pero las sustancias finitas me parece que se asemejan mucho á fenómenos, siendo el fenómeno aquello que supone necesariamente algo mas allá de sí relativamente á la existencia. Cada objeto, no es pues una sustancia, pero hay una parte de sustancia en todo objeto; porque todo lo que existe, solo puede existir en virtud de su relacion con aquel que es, la existencia, la sustancia absoluta. En él encuentra cada cosa su sustancia; por él existe cada cosa sustancialmente.»

¿Quien no descubre aqui el Panteismo en toda su repugnante desnudez y con sus funestas consecuencias? ¿No se halla consignada terminantemente aqui la unidad de sustancia; indicada bien á las claras la absorcion, ó mas bien la identificacion de las sustancias *fenomenales* con la sustancia única? Y nótese de paso, que estos errores se hallan basados sobre los principios comunes de todo sistema panteista: la confusion de la independencia de la sustancia en órden á algun sujeto recipiente, y la independencia de la misma en órden á la existencia y causalidad eficiente, junto con la confusion de la idea de sustancia con la de existencia, son las que conducen al fundador del Eclectismo á la afirmacion capital de la doctrina panteista, es decir, la unidad de sustancia.

No es posible abrigar duda alguna sobre la mente

del filósofo francés respecto á esta afirmacion, principio fundamental del Panteismo, si se tiene presente lo que añade en otra parte. «Pero una cosa absoluta, dice, y una sustancia absoluta, son idénticas en su esencia: porque toda causa absoluta, para ser absoluta, ha de ser sustancial, y toda sustancia absoluta, para que pueda manifestarse, ha de ser causa. Ademas, una sustancia para ser absoluta, debe ser única, pues dos absolutos son contradictorios. Hasta puede decirse, que toda sustancia, en cuanto es sustancia, es absoluta, y por consiguiente una; porque las sustancias relativas destruyen la idea misma de sustancia y las sustancias finitas, que suponen otra sustancia á la cual deben referirse, se parecen mucho á fenómenos. La unidad de sustancia, se deriva pues, de la misma idea de sustancia, la cual á su vez se deriva de la ley de sustancia, que es resultado incontestable de la observacion psicológica.» Y mas adelante añade: «Si esta sustancia es absoluta, será única; porque si no es la sustancia única, podrá buscarse algo mas allá relativamente á la existencia, y entonces tendremos que no será mas que un fenómeno con respecto á este nuevo ser, el cual si dejase sospechar algo mas allá relativamente á la existencia, por este hecho perderia su naturaleza de ser, y no sería mas que un fenómeno: el círculo es infinito: ó no hay sustancia, ó hay una sola.» Pasages como los que anteceden dicen bastante por si mismos, y son demasiado esplícitos para que necesiten de comentarios.

Pero Cousin no se contenta con enseñar la unidad de sustancia. Como no podia menos de suceder, la lógica mas poderosa que su razon, le arrastró á esta-

blecer la identidad sustancial entre Dios, la naturaleza y el hombre, sin retroceder ante las absurdas cuanto terribles consecuencias de semejante doctrina, que conduce necesariamente á la negacion del verdadero Dios. Escuchemos aun estas palabras. (1) «El hombre no está en la conciencia sin la naturaleza, ni la naturaleza sin el hombre; pero los dos se encuentran en ella en su oposicion y en su reciprocidad como causas y causas relativas, cuya naturaleza consiste en desarrollarse constantemente la una por la otra. El Dios de la conciencia no es un Dios abstracto, no es un rey solitario relegado mas allá de la creacion al trono desierto de una eternidad silenciosa y de una existencia absoluta que se parece mucho á la nada: es un Dios á un mismo tiempo verdadero y real, sustancia y causa á la vez, siempre sustancia y siempre causa, no siendo sustancia sino en cuanto es causa, y causa sino en cuanto es sustancia; es decir, siendo causa absoluta, siendo uno y muchos, eternidad y tiempo, espacio y número, esencia y vida, individualidad y totalidad, principio, fin y medio; ocupando la cumbre del ser lo mismo que su grado mas humilde; siendo juntamente infinito y finito; y por último triple, es decir, siendo Dios, naturaleza y humanidad. En efecto, si Dios no lo es todo, no es nada; si es absolutamente indivisible en sí, es inaccesible, y por lo tanto es incomprensible, y su incomprensibilidad equivale para nosotros á su destruccion. A pesar de ser Dios incomprensible como fórmula y en la escuela, se nos presenta claro en el mundo que lo manifiesta,

(1) *Frag. Filosof.* pag. 76.

y para el alma que lo siente y lo posee. Presente en todas partes vuelve en cierto modo á si mismo en la conciencia del hombre, cuyo mecanismo y triplicidad fenomenal constituye indirectamente, por el reflejo de su propia virtud y de la triplicidad sustancial, de la cual es él la identidad absoluta.»

Una vez establecida la unidad ó identidad absoluta de sustancia, era consiguiente que el gefe del Eclecticismo llegára á establecer la necesidad de la creacion, porque el paso de la unidad de sustancia identificada con la causa absoluta á la necesidad de la creacion, no es mas que el del principio á la consecuencia. Por eso es que le oimos decir, que «Dios no obra ni puede obrar, sino de una manera conforme con su naturaleza; su libertad es relativa á su esencia. Pero en Dios la fuerza es adecuada á la sustancia, y la fuerza divina se halla siempre en acto. *Dios es pues esencialmente activo y criador. Asi la creacion es para Dios tan necesaria y esencial como su misma esencia, toda vez que es esencialmente criador.*» Luego cuando dice despues, que la espontaneidad es la forma eminente de la libertad de Dios, y que cuando Dios obra, obra sin duda libremente, pero no arbitrariamente *y con la conciencia de haber podido escoger otro partido;* solo intenta escluir de Dios la coaccion esterna, pero no la determinacion necesaria *ad unum:* ó en otros términos, Dios era libre en la accion de crear, no porque pudiera elegir lo contrario absteniéndose de crear, sino porque esta accion sale del fondo mismo de la esencia divina, sin intervencion de una fuerza estraña superior ó independiente con respecto á esta esencia. Es cierto que Mr. Cousin ha

modificado estas expresiones en escritos posteriores; pero estas modificaciones se refieren mas bien á la forma que al fondo, y por otra parte ni ha retirado esplícitamente la necesidad de la creacion tan terminantemente consignada en escritos anteriores, ni mucho menos los principios panteistas, sobre los cuales se halla basada esta doctrina.

Terminarémos esta ligera reseña doctrinal con un pasage en que se hallan desarrolladas con toda la claridad deseable las dos consecuencias fundamentales y primarias de la unidad de sustancia, es decir, la identificacion de la razon humana con Dios, y la manifestacion necesaria de este en el mundo por medio de la creacion. (1) «Hemos encontrado en la razon humana tres ideas que ella no forma, pero que la dominan y la dirigen en todas sus aplicaciones; el paso de estas ideas á Dios, y la manifestacion necesaria de este en el mundo. Para pasar de la razon á Dios, no se necesita un largo rodeo, ni estraños intermedios: el único intermedio es la verdad, que no procediendo del hombre, por si misma se dirige á un origen mas elevado. Es imposible que alli se detenga; siendo Dios una causa y una fuerza, al propio tiempo que es una sustancia y una inteligencia, *no podia menos de manifestarse. La manifestacion de Dios por lo mismo se halla implícita en la idea del mismo Dios; por consiguiente, era necesario el paso de Dios al mundo.* En este, en el efecto hemos reconocido la causa; en la armonía, que es el carácter eminente de este mundo, la relacion de la variedad con la unidad,

(1) Curso de 1828.

esto es, la union entera de las ideas. El movimiento interior de las fuerzas del mundo en su desarrollo necesario, produce gradualmente y de reino en reino aquel ser maravilloso, cuyo atributo fundamental es la conciencia, y en esta hemos encontrado los mismos elementos que bajo condiciones diferentes hemos hallado en la naturaleza, los propios elementos que hemos reconocido en el mismo Dios.»

Indicado queda ya, que el Eclectismo actual como sistema, viene á ser una reproduccion del antiguo Sincretismo de los neoplatónicos y del Eclectismo de la escuela de Alejandria.

El descrédito en que habia caido la filosofía pagana, el Escepticismo que pesaba sobre ella, merced á la variedad y contrariedad de opiniones, á la rivalidad de las sectas, y mas que todo á los ataques irresistibles y vigorosos que recibia del naciente Cristianismo, hicieron surgir en la mente de algunos filósofos orgullosos y rebeldes á la luz de la verdad que comenzaba á iluminar el mundo, la idea de concentrar todas las fuerzas de la filosofía pagana, para resistir con mas ventaja al Cristianismo, y salvarse al mismo tiempo del Escepticismo que la habia herido de muerte, amenazando envolverla en sus ruinas. Tal fue el origen del antiguo Eclectismo, supremo esfuerzo de la razon humana, para constituirse sobre si misma en el órden científico. Bosquejado por decirlo así, este sistema por Antioco de Ascalon y por Polemon de Alejandria, recibió no pequeño desarrollo, y se presentó con nuevas pretensiones en Anmonio Saccas, que le revistió de formas mas científicas, tomándole al propio tiempo como punto de partida, para llegar á la

unidad de la ciencia, é intentando reunir con su auxilio los fragmentos de verdad dispersos en los encontrados sistemas de la filosofía pagana. El Neoplatonismo, del cual Ammonio Saccas puede ser mirado como fundador, y que no era otra cosa en el fondo que una manifestacion del Eclectismo, hizo el último esfuerzo contra la Iglesia, á la sombra de Plotino, Porfirio, Jamblico y Proclo; hasta que agotadas sus fuerzas en tan desigual y continuada lucha, vióse obligado á ceder el campo á la Iglesia cristiana. La palabra de Dios debia ser mas poderosa que la palabra del hombre: la razon divina debia triunfar de la razon humana.

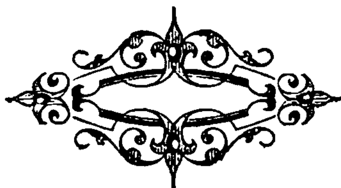
¿Será necesario advertir ó recordar de nuevo, que el fondo del Eclectismo antiguo era el mismo que el de nuestros dias? Sabido es, que el Panteismo, ó sea la unidad de sustancia, constituia el lazo comun de la filosofía ecléctica, y el principio fundamental de la enseñanza neoplatónica; y nadie nos negará ciertamente, que lo mismo debe decirse del Eclectismo moderno.

Y nótese tambien, que si este no admite las series de Dioses, demonios, eones etc. y la absurda teurgia de los antiguos neoplatónicos, no lo debe ciertamente á sus principios, sino á las ideas cristianas de que se halla impregnada la atmósfera científica en el siglo XIX, ideas que no pueden menos de egercer marcado predominio sobre muchos de los secuaces del Eclectismo, probablemente sin que ellos mismos se aperciban de semejante influencia. Por lo demas no se necesita gran penetracion para reconocer, que el Panteismo ecléctico de nuestro siglo, lo mismo que el Panteismo sincretista de Alejandria y de los neoplatóni-

cos, no son mas que trasformaciones de ese Racionalismo, que con tenaz y perseverante empeño viene disputando á la razon divina y á la revelacion el dominio de la ciencia, de la humanidad y del mundo.

Si alguna duda pudiera existir aun sobre los principios y tendencias panteistas del Eclectismo de Mr. Cousin, bastaria tener en cuenta, para disiparlas, las íntimas relaciones que se advierten entre esta escuela y la filosofía de lo absoluto, cuyo panteismo no puede ponerse en duda. Si Fichte y Schelling, desenvolviendo las doctrinas de la filosofía trascendental de Kant y su dualismo subjetivo y objetivo, llegaron el uno al panteismo subjetivo, y el otro al realismo absoluto, y si Hegel elevó estas deducciones á su última potencia, llevando este panteismo á una forma mas abstracta y generalizadora por medio de una aplicacion mas universal; puede decirse con toda verdad, que el Eclectismo á su vez, no es otra cosa que una manifestacion del Hegelianismo. «Como Hegel, dice Penohen en su *Historia de la filosofía alemana*, el fundador del Eclectismo veía en la historia el desarrollo continuo de la humanidad; como Hegel la dividia en épocas caracterizadas por el dominio de uno de los elementos del espíritu; las denominaciones que daba á estas épocas eran análogas á las de Hegel. Como Hegel, el ilustre profesor de la Sorbona veía en los pueblos los representantes de una idea que tenian la mision de manifestar al mundo, y de aqui procede la nècesidad de representar el papel histórico que les cupiese en suerte. Como Hegel, el citado filósofo creía, que estas ideas representadas por los pueblos estaban en necesaria relacion con los paises en que vivian aquellos, esto es,

que en parte estaban determinadas por sus relaciones con dichos paises............ Como Hegel, el profesor de la Sorbona consideraba la representacion de los grandes hombres, como si tuviera analogía con el papel que representan los pueblos. Á sus ojos, los grandes hombres eran tambien los misioneros y representantes de una idea. Son igualmente análogos á los de Hegel los puntos de vista, bajo los cuales mira el arte, la religion y la filosofía.» (XV.)



CAPÍTULO VEINTE Y CINCO.



Continúa el exámen del Eclectismo: Teoría de la Verdad segun esta escuela.

El árbol produce sus frutos y el principio arrastra á la consecuencia; porque si la lógica es una necesidad para toda razon humana, lo es mas aun para los que en fuerza del desarrollo de esta misma razon, alcanzan á ver mas lejos en el terreno de la deduccion. El gefe del Eclectismo estableciendo por una parte la identidad real de la razon humana con la razon divina, y haciendo consistir la vida y causalidad de Dios en el desarrollo de lo infinito en lo finito por medio de su manifestacion necesaria en el mundo y en la humanidad, es conducido, como no podia menos de suceder, á la siguiente conclusion,

que reasume toda su teoría sobre la verdad y consiguientes aplicaciones: *no existe para el espíritu humano la verdad absoluta, ni completa, sino una sucesion progresiva y necesaria de verdades incompletas.* De esta suerte se legitiman todos los errores; puesto que las verdades incompletas que sucesivamente se desarrollan en la humanidad, son manifestaciones necesarias de la vida divina, y el *error es una verdad incompleta,* segun el Eclectismo.

Esta idea de la verdad aplicada á la historia, conduce tambien necesariamente á la legitimacion de todas las aberraciones humanas en política, en filosofía y en religion: el fetiquismo, lo mismo que el politeismo, las heregías, lo mismo que el Catolicismo, son todas igualmentes verdades incompletas; manifestaciones necesarias, y por lo tanto legítimas, de la vida divina. En conformidad á esta doctrina, Cousin para dar razon ecléctica ó sea panteista del desenvolvimiento histórico de la humanidad, establece como un hecho primitivo para el espíritu humano, una especie de revelacion universal y necesaria, una inspiracion divina, por medio de la cual la inteligencia del hombre entra, por decirlo asi, en posesion de la vida divina, y que viene á ser en el fondo la manifestacion y desarrollo de Dios en el hombre, manifestacion necesaria y lógica de la unidad de sustancia, de la necesidad de la creacion y de la identificacion de la razon humana con la inteligencia divina.

Las doctrinas del Eclectismo, especialmente en lo tocante á la teoría de la verdad y del error, se hallan fielmente reproducidas en los mas celebrados representantes y discípulos de esta escuela. Jouffroy y

Damiron, lo mismo que Michelet y Lerminier, con ligeras modificaciones de formas y de aplicaciones, vienen á ser el eco fiel de Mr. Cousin en esta materia. En el fondo de sus trabajos literarios, se descubre siempre mas ó menos esplícitamente la idea de una verdad movible, manifestacion progresiva y necesaria de la actividad de nuestro espíritu. La idea de una verdad absoluta desaparece, el error se hace necesario y divino, porque es la razon humana identificada con la razon divina que se desenvuelve y manifiesta progresivamente, y la historia ó *no es mas que una geometría inflexible*, dominada por la ley de la fatalidad, ó es la narracion de la lucha entre la libertad individual y la fatalidad. Citemos algunos pasajes.

«Un siglo, dice Jouffroy, no es responsable de lo que es ni de lo que piensa. Un siglo sale de otro y una opinion de otra, y si se acusa al siglo y á la opinion que suceden, se encontrará que son inocentes de lo que han sido, y por consiguiente de cuanto han producido.»

Asi pues las opiniones y errores de un siglo se hallan sometidos á una fatalidad indeclinable, y el hombre no es responsable de los estravios de su inteligencia, ni por consecuencia de los del corazon que nacen en su mayor parte de los primeros. Cuando el hombre del siglo de Mesalina adoraba divinidades absurdas, ó negaba la idea de Dios, manchaba sus manos con la sangre de sus hijos y esclavos, y se entregaba á toda clase de escesos y de crímenes los mas vergonzosos y repugnantes, no era responsable de semejantes acciones, como no era responsable del politeismo, del cual eran consecuencias, y en el que se hallaban encarnadas;

porque *un siglo no es responsable de lo que es, ni de lo que piensa.* Es innegable, que con semejante teoría de la verdad y del error, el crimen queda plenamente justificado, y que las leyes represivas del mal carecen de sentido. La accion moral procede de la razon, y la justificacion del error arrastra necesariamente á la justificacion del vicio.

Estas ideas de Jouffroy no son otra cosa que la aplicacion y resultado de su doctrina sobre lo verdadero y lo falso que indica en las siguientes palabras: ¿«Es decir que nada hay absolutamente verdadero ni falso? ¿que las opiniones son como las modas, bellas cuando están en uso, feas cuando se dejan? No es este nuestro modo de pensar: nosotros afirmamos, que es absolutamente verdadero que dos y dos hacen cuatro, y del mismo modo falso que dos y dos hacen cinco; pero al mismo tiempo afirmamos, *que lo falso jamás puede llegar á ser la opinion de una época. El espíritu humano no pasa de la verdad al error, ni de este á aquella; sino que su tránsito natural es de una verdad á otra, ó mejor, de un aspecto de verdad á otro.*» No cabe enseñar de una manera mas terminante la mutabilidad progresiva de la verdad y la legitimidad consiguiente del error, ó mejor dicho, la no existencia de este, puesto que segun el principio fundamental de la escuela ecléctica reproducido y formulado en las anteriores palabras de Jouffroy, *el error no es mas que una verdad incompleta.*

Si esplícitos y terminantes son los textos que acabo de trascribir, no lo son menos las ideas consignadas por Lerminier, el cual no solo desenvuelve y adopta con toda claridad y resolucion la teoría ecléctica de la verdad movible, sino que procede con lógica mas

esplícita y resuelta que Jouffroy, haciendo derivar dicha teoría de la identificacion de la razon humana con Dios, identificacion, que segun hemos visto, es el verdadero principio fundamental del Eclectismo moderno. Hé aquí sus palabras: «Nuestra tendencia es la verdad; ¿la concebimos acaso de un modo absoluto?: es evidente que no, pues entonces de ninguna manera existirian la ciencia, la cual es una deduccion, ni la historia que es un combate: *de consiguiente no concebimos la verdad sino de una manera relativa;* las traducciones que de ella hacemos son incompletas y alteradas, y con todo, en el acto de enunciarla, ó cuando un legislador la proclama, ó cuando la escribe un filósofo, tienen la inevitable ilusion de ofrecernosla toda entera. De aqui proviene el dogmatismo, sin el cual no marcharia la humanidad; porque si tuvieran los hombres bastante independencia de espíritu en su entusiasmo para hacer sus restricciones, no los creeriamos. La ley y el bien son dos ideas generales y universales; pero se desarrollan de una manera particular, sucesiva, local, y por lo mismo miserable. La ley es divina, pues que el hombre no la hace; solo busca el modo de interpretarla y leerla. El órden tambien es divino, porque no procede de la arbitrariedad del hombre, *aunque le está impuesto por la naturaleza de las cosas: en este sentido el derecho es divino.* Pero este derecho ¿es de tal condicion que una vez formulado y escrito en textos eternos, no pueda admitir cambio ni variacion alguna, imprimiendo en las sociedades su carácter inmovil, del que no podrán jamás desasirse? Sería este un modo estraño de interpretar y de adorar á Dios, tributándole en la tierra una imperfec-

cion inmutable. Las leyes sociales en su desarrollo, presentan el carácter mas variable de la humanidad; esta mudanza de instituciones constituye la historia: á cada instante se cambian los límites, y si se me permite emplear esta frase que estoy seguro será comprendida, *el mismo Dios, esencia de la ley, no se desarrolla sino progresivamente en las sociedades.*

«No debemos jamás desesperar del espíritu humano, prosigue en otra parte, pues él concluirá su obra, llegará á la ciencia y á la libertad, y tendrá el poder de fundar su imperio y sus leyes; pero el hombre debe esperarlo todo de sus propios esfuerzos, puesto que no hay otro mediador fuera del espíritu humano, *que es una perpetua y necesária manifestacion de Dios.* No aparece Dios sobre la tierra sino en el hombre y por medio de él, renueva su faz en épocas fatales, ó mejor, el hombre le descubre mas, á medida que adelanta en edad y se acerca á la eternidad. *Dios es nuestra esencia y nuestro fin, nuestra inteligencia y nuestra fuerza: su voluntad es la nuestra.*»

Estos pasajes son demasiado esplícitos para que necesiten de comentario alguno: la idea de una verdad relativa, progresiva y tan variable como las transformaciones sucesivas y necesarias del espíritu humano, la identidad de Dios con el hombre, la consiguiente divinizacion del espíritu humano y la legitimacion de todos los errores asi especulativos como prácticos, son deducciones inmediatas y resultados necesarios de semejante doctrina. Afirmar que el espíritu humano es *una perpetua y necesaria revelacion de Dios; que Dios es nuestra inteligencia y nuestra fuerza, y que su voluntad es la nuestra,* ¿no equivale á divinizar todos los errores y

todos los crímenes? ó mejor dicho, esto equivale á negar su existencia, pues las manifestaciones de la inteligencia divina no pueden suponerse erróneas, ni viciosas las de la voluntad, so pena de destruir la idea misma de Dios y caer en el Ateismo. Esto viene á ser una prueba mas de lo que la filosofía católica ha afirmado tantas veces, á saber, que el Panteismo no es mas que un Ateismo disfrazado.

Ya he indicado antes, que estas afirmaciones de Jouffroy, Lerminier y demas adeptos de la escuela ecléctica, no son mas que el desenvolvimiento y la aplicacion lógica de la doctrina de Mr. Cousin sobre la naturaleza de la verdad y del error. Porque sabido es, que para el jefe del moderno Eclectismo, no existe el error absoluto; puesto que todo error lleva en su seno alguna verdad, y no es otra cosa que una verdad incompleta. El error no es la negacion de la verdad, sino por el contrario la forma de la verdad, y hasta un elemento necesario del pensamiento. Oigamos sino sus palabras. (1)

«El error, no es un error total y absoluto; porque en el error total y absoluto pereceria toda conciencia.... si no es posible mas que el error particular, síguese de aqui que al lado del error hay siempre alguna percepcion de verdad.»

«El que no tiene el secreto de los movimientos de la historia, añade; (2) el que no sabe, que todo error encierra una verdad, cuyo solo defecto es el ser incompleta.............. Es preciso persuadirse, que

---

(1) *Introd. á la histor. de la filos.* Lecc. 6.ª pag. 127.
(2) *Ibid.* pag. 131.

todo error no es mas que una apariencia y cubre una verdad, y que el error, si se puede hablar así, es la forma de la verdad en la historia.»

«De aqui se sigue, concluye despues, (1) no solo la posibilidad, sino la necesidad del error. El error es uno de los elementos del pensamiento, tomado el pensamiento completo; una verdad incompleta convertida en una verdad completa. No es posible ningun otro género de error.......... Estamos pues siempre en posesion de la verdad cuando reflexionamos, y al mismo tiempo estamos casi siempre en la posesion de lo falso; porque estamos casi siempre en lo incompleto, y lo incompleto es todavia verdad y error de hecho.»

No sería muy dificil poner de manifiesto las relaciones mas ó menos directas de filiacion, que existen entre el Eclectismo y las varias escuelas filosóficas á la vez que anticatólicas, que en pos de él se han desarrollado. Las diferentes fases bajo las cuales se presenta y reaparece sin cesar la escuela progresista, nos ofrecen siempre en su fondo un sedimento panteístico, que no permite desconocer ni negar sus relaciones con la escuela ecléctica. En las ideas sobre la movilidad progresiva de la verdad, consignadas por el célebre autor del *Bosquejo de una filosofía*, lo mismo que en el individualismo histórico de Guizot; en el sistema social del sansimonismo, lo mismo que en la doctrina de la perfectibilidad indefinida y del progreso continuo de Leroux y Reynaud, se descubren tendencias mas ó menos pronunciadas hacia el panteismo ecléctico. Como quiera que sería fuera del objeto de esta obra el en-

(1) *Ibid.* Lecc. 7.ª pag. 140 y 145.

trar en un análisis mas detallado sobre las relaciones de filiacion que ligan estas escuelas, nos contentaremos con recordar, que todas se hallan basadas sobre la idea de una verdad progresiva y variable, viniendo á ser en último resultado, una aplicacion lógica y como el desenvolvimiento de la teoría del Eclectismo sobre la verdad y el error.

¿Será necesario detenerse despues de esto en probar, que semejante teoría envuelve la antitesis mas completa con la magnífica teoría de santo Tomás sobre la verdad, desarrollada en los precedentes capítulos? Para los que hayan penetrado á fondo dicha teoría, esta oposicion es un hecho patente é incuestionable. Pongamos sino en parangon los puntos culminantes de las dos teorías.

El Eclectismo dice: no existe la verdad absoluta é inmutable, la verdad es una razon relativa y variable, está *in fieri* y se produce sucesivamente: el error es un elemento del pensamiento.

Santo Tomás dice: existe una verdad absoluta é inmutable, personal, viviente por si misma, é independiente de las trasformaciones del espíritu humano: esta verdad no solo es absoluta é inmutable en si misma, sino fundamento, causa y medida de verdades existentes en la razon del hombre, absolutas é inmutables tambien, en cuanto se refieren á la verdad primera, y tienen en la misma su fundamento y su razon *á priori*. El error lejos de ser un elemento del pensamiento, es su imperfeccion, su negacion, su rémora, su no ser.

El Eclectismo dice: en el espíritu humano se produce y desarrolla la verdad dependientemente de la manifestacion de su actividad, y en relacion con las

épocas, localidades, costumbres, climas y siglos: el error no existe, porque es una transformacion de la verdad, ó sea su produccion sucesiva; una verdad incompleta.

Santo Tomás dice: no solo es inmutable la primera Verdad, sino que existen tambien en el espíritu humano verdades invariables é independientes de su actividad: tales son no solamente las verdades de revelacion sobrenatural, sino tambien muchas verdades necesarias del órden natural, primeros principios y bases fundamentales de la ciencia. El error lejos de ser una transformacion de la verdad, ni una verdad incompleta, envuelve una oposicion absoluta y directa con la verdad; porque la verdad es el ser, y el error la negacion del ser. Por otra parte, no siendo otra cosa la verdad en la razon humana, que su conformidad con la cosa conocida, segun la teoría del santo Doctor, la verdad de nuestro entendimiento es necesariamente una é indivisible, é incapaz por lo tanto de amalgamarse con el error; pues desde el instante que este entrase á formar parte de la verdad, esta dejaría de ser una participacion de la Verdad primera, y de conformarse con ella por medio de la verdad trascendental del objeto.

El Eclectismo diviniza la razon humana, identificándola con la razon divina, de la cual, segun él, es una manifestacion necesaria. Todos los errores asi de la inteligencia como del corazon quedan legitimados por este camino; porque son necesarios: el hombre no es responsable de los estravios de su corazon, ni por consiguiente de las acciones morales que á ellos se refieren, ó mejor dicho, el bien y el mal del órden moral

no existen; porque el órden moral envuelve una relacion necesaria con las apreciaciones del entendimiento.

Santo Tomás dice: entre la razon humana y la razon divina existe la distancia que media entre lo finito y lo infinito. La razon humana iluminada, robustecida y perfeccionada por la comunicacion de la verdad que de Dios recibe y participa, tanto en el órden sobrenatural como en el órden natural, posee sin embargo la facultad de si misma, y puede abusar en razon á su libertad, de los dones de su Criador, separándose de sus leyes, asi en el órden especulativo como en el práctico: el hombre pues puede ser responsable de los errores de su inteligencia, y mas aun de los estravios de la voluntad. El órden moral constituye una perfeccion de la humanidad, la cual encuentra en este órden el medio y la razon de su perfectibilidad verdadera, acercándose por medio del órden moral á su primer Autor, regla fundamental del mismo.

El Eclectismo dice: la religion es la inspiracion espontánea de nuestra inteligencia; la reflexion propia y voluntaria constituye la filosofía: la religion es la materia y el fondo de la filosofía; pero esta, desarrollándose progresivamente y sin cesar, tiende á desembarazarse de todo principio de autoridad, transformándose y perfeccionando la doctrina de inspiracion espontánea. Luego la filosofía debe apoyarse sobre si misma solamente, ó sobre el *yo:* de aqui se infiere necesariamente, que la filosofía es incompatible con una religion revelada, que en razon de tal debe ser inmovil en su verdad.

Santo Tomás dice: la verdad siendo una é indivisible, como lo es su primera causa y medida, no puede cam-

biar ni transformarse, en cuanto participacion y revelacion natural y sobrenatural de la primera Verdad: una verdad no puede oponerse á otra verdad sin dejar de ser tal. Luego la religion sobrenatural, que es una participacion mas inmediata y mas perfecta aun, si cabe, de la Verdad por esencia, que las verdades puramente filosóficas, ni puede ser transformada por la filosofía, ni mucho menos puede oponerse su verdad á la verdad filosófica, so pena de destruir la idea fundamental de la verdad. Luego la verdadera filosofía, lejos de apoyarse sobre el *yo*, y de pretender perfeccionar por medio de él la verdad religiosa, debe por el contrario tomar como base la idea religiosa y apoyarse sobre la Verdad Inmutable, razon *á priori*, y principio regulador de toda verdad en el espíritu humano.

El Eclectismo, partiendo del hecho de una revelacion natural, espontánea y universal en la humanidad, gravita con todo su peso hacia el Naturalismo; mientras por otro lado identificando á Dios con el hombre, y presentando la razon humana como una manifestacion y desarrollo de la divinidad, parece tender al Tradicionalismo, y puede dar ocasion á un exagerado Misticismo.

Santo Tomás, separando por una parte la verdad del órden natural de las verdades de revelacion sobrenatural, y estableciendo por otro lado la personalidad absoluta y sustancial de la primera Verdad, y la distancia infinita que separa la inteligencia divina de la inteligencia humana, sin negar por eso la relacion y dependencia de la segunda respecto de la primera, se aparta del Naturalismo, al propio tiempo que cierra la puerta al Misticismo.

El Eclectismo en fin, toma por punto de partida el Panteismo, ó sea la unidad absoluta de sustancia, para llegar á su teoría de la verdad. Santo Tomás sin negar la dependencia de las sustancias finitas respecto de la sustancia infinita, ni la consiguiente dependencia de las verdades de la razon humana en órden á la Verdad por esencia, que es su causa y medida universal, reconoce al propio tiempo la multiplicacion subjetiva de estas verdades, segun la multiplicacion de las inteligencias en que existen; pero sin perder por eso la unidad objetiva, ni la relacion de causalidad que les corresponde por parte de las ideas que existen en Dios y que son la razon *á priori* y el verdadero fundamento de las verdades eternas, inmutables, necesarias; no de otra manera que la dependencia de los entes finitos en órden á las ideas divinas, no impide su multiplicidad individual, ni la pluralidad de sustancias.

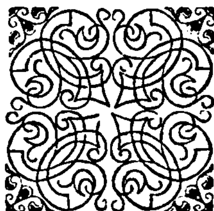
Asi la teoría de santo Tomás sobre la verdad, diametralmente opuesta, como acabamos de ver, á la del Eclectismo, envuelve directa ó indirectamente la solucion católica de la mayor parte de las problemas mas trascendentales de la filosofía, como la teoría ecléctica encierra la solucion panteista de las mismas. ¿Cual de estas soluciones se halla mas en armonía con la idea ontológica de Dios y con los fenómenos psicológicos del sentido íntimo? ¿Cual esplica de un modo mas satisfactorio las relaciones de lo finito con lo infinito? Dejamos á la razon y al simple buen sentido la tarea nada dificil por cierto, de contestar á estas preguntas.

Echemos entre tanto una ojeada retrospectiva sobre

esa magnífica cuanto elevada teoría que acabamos de bosquejar á grandes rasgos: echemos una ojeada sobre ese conjunto admirable, en que todo se halla encadenado y armonizado, y en donde brilla con todo su esplendor el genio fecundo y poderoso que, hermanando la especulacion mas profunda de la ontología con la observacion mas delicada y exacta de la psicología, desenvuelve con magestuosa seguridad una teoría, que llenando las aspiraciones legítimas de la razon mas exigente, le ofrece una clave segura para penetrar en los grandes misterios científicos que envuelven los problemas relativos á la Divinidad, á la creacion, á los destinos del hombre, á la inteligencia divina y á la razon humana.

Pero no es esto todo: la teoría del santo Doctor no solo encierra la solucion católica de estos grandes problemas, sino que suministra á la verdadera filosofía las armas de que debe servirse, para combatir sin descanso y sin tregua ese Panteismo tan absurdo como peligroso, que bajo nombres y fases diferentes, amenaza invadir todos los ramos del saber humano. ¿Y que será si tenemos en cuenta las íntimas relaciones que existen entre esta teoría y las mas altas é importantes cuestiones de toda la filosofía en general, y especialmente de la psicología é ideología? Aqui todo es bello, todo armonioso, todo lleno de miras elevadas: el conjunto y las partes, la teoría y las aplicaciones, el análisis profundo y la razon sintética; todo conspira á levantar el edificio augusto y magestuoso de la ciencia: aqui en una palabra, mientras la ciencia racionalista encarnada en el Eclectismo viene á caer en el Panteismo, «la razon católica de santo Tomás, segun las

valientes frases del célebre autor de los *Estudios Filosóficos sobre el cristianismo*, va por sobre el borde de los precipicios hasta las mas remotas estremidades de la naturaleza y del fin de las cosas, sin tropezar, sin vacilar, sin desvanecerse jamás, hallando al contrario, en estas mismas estremidades la justificacion armónica de sus miras, y como la repercusion sonora de la verdad.»



CAPÍTULO VEINTE Y SEIS.



La bondad del ente ó el bien trascendental.

Las dificultades con que hemos tropezado al esplicar la idea del ente y de la verdad, se presentan igualmente y por la misma razon al determinar la idea del bien. Siendo como es un concepto trascendental, debe encontrarse envuelto en la razon universal de ente, é identificarse con él en la realidad. Sin embargo, es mas importante de lo que á primera vista pudiera parecer tener ideas exactas sobre la bondad trascendental; porque de ella depende en gran parte la determinacion del órden moral y el conocimiento acertado de las cuestiones relativas á la naturaleza y origen del mal, que es uno de los problemas mas escabrosos de la ciencia.

En cuanto Dios es bueno, existimos, decía san Agustin, *y en cuanto existimos somos buenos*. De este principio parte santo Tomás, para desenvolver la idea propia del bien en si mismo y en sus relaciones con el ente y la verdad. »De tres maneras, dice, (1) puede una cosa añadir algo sobre otra. En primer lugar, cuando añade algo que no se contiene en la esencia de la cosa á quien se añade; como lo *blanco* añade algo á la razon de cuerpo; porque la esencia de la blancura no se incluye en la esencia del cuerpo. En segundo lugar, dícese que una cosa añade sobre otra, porque la contrae y determina; como el concepto del hombre añade algo sobre el concepto del animal............. porque aquello que se contiene determinada y actualmente en la razon ó idea del hombre, se contiene como potencialmente en la razon de animal; puesto que en el concepto de hombre se incluye que tenga alma racional, mas en la razon ó concepto de animal, solo se incluye que tenga alma, sin determinar que esta alma sea racional ó no racional. Este modo de determinacion, por razon del cual se dice que el hombre añade algo sobre el animal, se funda en alguna realidad.

En tercer lugar, se dice que una cosa añade sobre otra, segun nuestro modo de concebir solamente, á saber, cuando una cosa pertenece ó conviene á alguna naturaleza, pero sin ser de su esencia ni ser tampoco cosa existente realmente, sino solo en el entendimiento, ya sea que por medio de esta cosa no real, sea contraida ó no aquella naturaleza á quien se concibe que

(1) *Quæst. Dispæ. De Verit.* Cuest. 21 Art. 1.°

añade algo. Asi este concepto, *ciego*, añade algo sobre el concepto de hombre, es decir, la ceguera, la cual no es ente real, sino ente de razon solamente, segun que por el nombre de ente significamos tambien algunas veces las privaciones de algun ser; y sin embargo el hombre es determinado por medio de esta razon, pues no todo hombre es ciego.

No es posible que sobre la razon ó concepto de ente universal, se añada algo en el primer sentido, por mas que pueda tener lugar esta adicion tratándose de algun ente particular; pues no hay cosa alguna en la naturaleza que se halle fuera de la esencia ó concepto del ente universal, aunque sí existe alguna realidad que no pertenece á la esencia de algun ente particular.

Empero en el segundo sentido, bien puede decirse que hay algo que añade sobre el ente en comun; porque este se contrae ó determina por medio de los diez géneros de ente, cada uno de los cuales añade algo á la razon comun de ente, no en el sentido de que añadan algun accidente ó diferencia real no contenidos en la razon comun de ente, sino algun modo determinado de ser, que se funda en la esencia misma de la cosa. En este sentido, lo bueno no añade algo sobre el ente, pues el bien se divide igualmente en los diez géneros como el ente; de donde se infiere, que ó no añade nada al ente, ó si añade algo, ha de ser cosa de razon y no real; porque si añadiera algo real, se seguiría, que por la razon de bien, el ente sería determinado á constituir algun ente especial. Y como quiera que el ente es lo primero que se presenta en la percepcion del entendimiento, es

preciso que todo nombre que se refiera al ente universal, ó sea sinónimo con él, lo cual no puede decirse del bien, toda vez que la expresion, *ente bueno,* no es nugatoria; ó que añada algo al ente á lo menos segun nuestro modo de concebir; por lo cual es preciso decir, que si la razon de bien no particulariza ni determina realmente la razon de ente, añade sobre él alguna cosa de razon. Ahora bien; lo que es ente de razon, ó es alguna negacion, ó alguna relacion; pues toda posicion absoluta significa algo existente en la naturaleza. Asi pues sobre el ente, que es la primera concepcion del entendimiento, lo *uno* añade algo de razon, á saber, una negacion, puesto que *uno* es lo mismo que ente indiviso: pero lo *verdadero* y lo *bueno,* se dicen positivamente, por cuya razon no pueden añadir al ente sino una relacion de razon...................... Por lo tanto la verdad y la bondad, añaden al concepto del ente la relacion ó razon de perficiente.

En cualquier naturaleza se deben considerar dos cosas; la misma esencia ó razon específica, y la existencia mediante la cual alguna cosa existe en su especie: y asi un ente puede ser perfectivo de dos maneras; ó segun la razon de la especie, bajo cuyo aspecto es perfeccionado el entendimiento por el ente, el cual aunque perfecciona objetivamente al entendimiento, no existe en él segun el modo natural de existir que tiene fuera del mismo entendimiento. Esta es la perfeccion que añade lo verdadero sobre el ente; pues la verdad está en el entendimiento, y cualquier ente en tanto se dice verdadero, en cuanto ó es actualmente conforme, ó es capaz de adecuarse con algun entendi-

miento: de aquí es, que todos los que definen convenientemente la verdad, hacen entrar el entendimiento en esta definicion.

En otro sentido, el ente es perfectivo de alguna cosa, no solo segun la esencia específica, sino tambien por parte del ser que tiene en la realidad, y bajo este aspecto es perfectivo lo bueno; pues como dice el Filósofo, *el bien existe en las cosas mismas*. Asi es, que en cuanto un ente es perfectivo y conservativo de otro segun su existencia real, tiene razon de fin respecto de aquello á quien perfecciona. De aqui es tambien, que todos los que definen convenientemente el bien, ponen en su definicion algo perteneciente á la razon de fin, por lo cual dice tambien el Filósofo, que dan buena definicion del bien los que dicen, que *el bien es lo que todas las cosas apetecen*. Luego la razon del bien, conviene primaria y principalmente al ente que es perfectivo de otro por modo de fin: secundariamente se dice bueno, lo que conduce al fin, en cuyo sentido lo util se dice bueno, ó lo que puede conseguir su fin; asi como tambien se dice sano, no solo el sujeto que tiene la sanidad, sino tambien lo que perfecciona, conserva é indica la sanidad.»

Nadie negará que las palabras que acabo de trascribir, contienen un análisis tan exacto como interesante y completo de la idea del bien, análisis cuyo desarrollo y aplicaciones puede decirse que envuelven la solucion de la mayor parte de las cuestiones relativas al bien y al mal, ya sea que los consideremos en el órden físico ó en el moral. La doctrina aqui consignada nos conduce tambien á las importantes consecuencias siguientes.

1.ª Asi como la verdad se enumera entre las propiedades del ente en comun, porque expresa algo que, conviniendo á todo ente, no es significado esplicitamente por este término, asi tambien la bondad constituye una propiedad ó atributo trascendental del ente; porque convirtiéndose con el ente en la realidad, expresa sin embargo alguna cosa que no se expresa en la palabra ente. Lo verdadero expresa la conveniencia y relacion del ente con el entendimiento, ó sea el ente como capaz de perfeccionar objetivamente al entendimiento: la bondad, expresa la conveniencia del ente con la voluntad, ó con la inclinacion natural de cualquier sujeto al bien; ó sea el ente en cuanto puede terminar la accion del apetito.

2.ª El bien trascendental, se convierte con el ente lo mismo que lo verdadero; pues todo ente en cuanto tal, tiene razon de perfecto y de apetecible. Por consiguiente, la bondad es propiedad trascendental; porque su concepto y denominacion se estiende tanto como la del mismo ente en comun. «Toda vez, dice santo Tomás, (1) que la razon de bien consiste en que una cosa sea perfectiva de otra por modo de fin, todo aquello que tiene razon de fin, tiene tambien razon de bien.

Dos cosas pertenecen á la razon de fin, á saber, que sea apetecido y deseado por aquellas cosas que aun no han llegado á su consecucion; y que sea gozado actualmente y como deleitable para aquellos, que ya participan de él. Y debe tenerse en cuenta tambien, que procede de un mismo principio el dirigirse al fin,

(1) *Ibid.* Art. 2.°

y el descansar en él despues de poseido; á la manera que la misma es la naturaleza por la cual la piedra tiende á la tierra y descansa en ella. Estas dos cosas convienen al ser;.................. y por otro lado, todas las cosas que tienen existencia, aman naturalmente su propio ser y lo conservan cuanto pueden, y por eso dice Boecio: *la divina providencia dió á sus criaturas esta principal causa de conservacion, á saber, que deseen permanecer en cuanto pueden; por lo cual no se debe poner en duda, que todas las cosas apetecen naturalmente la permanencia en el ser y evitan la destruccion.* Luego el ser en cuanto ser, tiene razon de bien; por cuya razon, asi como es imposible que haya algun ente que no tenga ser, asi tambien es necesario que todo ente sea bueno, por lo mismo que tiene ser, sin perjuicio de que en ciertos entes se sobreañadan al ser y se consideren otras razones particulares de bondad. Y como el bien incluye la razon de ente, es imposible que una cosa sea buena y que no sea ente; de donde se sigue, que lo bueno y el ente se convierten entre sí.»

3.ª La verdad considerada en la naturaleza de las cosas, no es otra cosa que su misma entidad, con la cual se identifica realmente; asi como la verdad trascendental hemos visto que se identifica con la esencia real del ente. Sin embargo, siendo la bondad un concepto positivo, y como dice el mismo santo Tomás, una posicion absoluta, aunque no envuelve realidad alguna distinta de la esencia denominada buena, añade sobre el ente la comparacion y relacion á la voluntad ó apetito, relacion que viene á ser un ente de razon.

No terminarémos este capítulo sin llamar antes la atencion sobre la disparidad que indica el santo Doctor,

al determinar la razon y fundamento de la verdad y de la bondad con relacion al ente, refiriendo la primera al ente por parte de la esencia, y la segunda al mismo con relacion á su actualidad de existencia. Esta indicacion es tan profunda en si misma, como importante en sus aplicaciones, y de aqui es que el santo Doctor hace frecuente uso de esta doctrina en muchos lugares de sus obras. «Entre la bondad de Dios y la nuestra se encuentra aun otra diferencia; pues la bondad esencial no se atiende segun la consideracion absoluta de la naturaleza, sino segun la consideracion de su existencia; y de aqui es que la humanidad no tiene razon de bien ó de bondad, sino en cuanto tiene existencia» «La vida, la ciencia y otras cosas semejantes, en tanto se apetecen, en cuanto existen actualmente; por lo cual en todas las cosas se apetece cierto modo de existencia.» «Las cosas que considera el matemático, añade en otra parte, son buenas segun el ser que tienen en las cosas mismas. El mismo ser de la línea ó del número, es bueno; pero estas cosas no son consideradas por el matemático segun su modo de existir, sino segun su esencia específica, puesto que las considera con abstraccion de su existencia real. Se ha dicho antes, que el bien no sigue ni acompaña á la esencia de la cosa, sino por razon de la existencia que tiene realménte: asi pues la razon de bien, no conviene á la línea ó al número en cuanto se sujetan á la consideracion matemática, ó de abstraccion, sino que la línea y el número son buenos segun existen en si mismos, ó en la naturaleza.»

Es evidente, que segun las palabras que anteceden y otros muchos pasages que pudieramos citar, la ra-

zon formal, completa y absoluta de bien, solo conviene á las cosas existentes realmente, ó al menos en órden á la actual existencia. Luego las cosas posibles en cuanto tales precisamente, no pueden denominarse propiamente buenas. La razon completa y absoluta de bien envuelve necesariamente la razon de fin apetecible; es asi que las cosas puramente posibles en cuanto tales y con esclusion de todo órden actual y esplícito á la existencia, no pueden decirse apetecibles, toda vez que como tales no pueden perfeccionar al sujeto apetente: luego la razon perfecta y absoluta de bien, se refiere necesariamente á la existencia: luego las criaturas y perfecciones posibles en cuanto tales, no pueden denominarse rigurosamente buenas.

Basta por otra parte atender al significado mismo de los términos, para convencerse de esta verdad. La tendencia é inclinacion á algun bien ó perfeccion que envuelve todo apetito de una naturaleza, recibe su complemento y última perfeccion por medio de la union y posesion real de la cosa apetecida: pero lo que no existe, tampoco puede unirse realmente con el sujeto apetente ni terminar el acto de apetecer, ni mucho menos el acto de posesion. Cuando amamos y deseamos la ciencia, la virtud, la salud ó cualquiera otra perfeccion, no deseamos ciertamente la ciencia ó la salud en cuanto posibles, sino una ciencia y una salud que tengan existencia real en nosotros, y por el hecho mismo que las deseamos cuando aun no las poseemos, sabiendo muy bien al propio tiempo que son posibles, debemos reconocer que no las amamos sino porque y en cuanto pueden realizarse y existir en nosotros. Luego la esperiencia misma y la conciencia

íntima nos conducen á la verdad sentada por santo Tomás; á saber, la razon propia, completa y absoluta de bien conviene al ente con relacion á su existencia, al paso que la razon de verdad se refiere al mismo como esencia, pudiendo prescindir esplícitamente de la existencia actual.

Puede objetarse contra esto, que, si la bondad se refiere al ente como existente, y para la razon de verdadero basta el ente en cuanto posible, la bondad no deberá llamarse propiedad trascendental del ente, supuesto que en esta hipótesis la razon de bien no se estenderá á todo lo que se estiende la razon de ente; y sin embargo, esto es una condicion necesaria para constituir una razon ó propiedad trascendental.

Para desvanecer esta dificultad bastaría tener presente, que cuando se dice que el ente como verdadero prescinde de la existencia, solo se entiende de la no inclusion esplícita del acto de existir, siendo incontestable que todo ente posible, por lo mismo que es posible, incluye algun órden á la existencia. En conformidad á esto se estableció al hablar del ente en comun, que su concepto envuelve necesariamente esencia y existencia; si bien estas dos razones ó conceptos pueden ofrecerse á nuestro entendimiento mas ó menos esplícita é inmediatamente, ó como si dijeramos, en primero ó segundo término relativamente la una á la otra, como puede observarse en la idea del ente como nombre y como participio.

Aunque la observacion que precede bastaria para salvar la trascendencia del bien respecto del ente, no será inutil recordar, que la disparidad señalada entre

la verdad y la bondad solo se refiere á la razon de bondad absoluta y completa, de la cual unicamente se verifica que conviene á las cosas existentes actualmente, y tambien á las posibles, si se consideran por parte de su órden á la existencia: empero no deberá inferirse de esto, que la denominacion de bien trascendental, en ningun sentido convenga á los entes puramente posibles. Las esencias puramente posibles, aun prescindiendo de toda relacion actual á la existencia, envuelven necesariamente el concepto de una perfeccion positiva, que existiendo objetivamente en nuestro entendimiento, se nos presenta como una naturaleza compuesta de predicados y atributos determinados y que no se escluyen recíprocamente. Luego asi como esta esencia puede denominarse ente en algun sentido y como radicalmente, aun cuando se prescinda absolutamente de la existencia actual, en razon á su realidad objetiva, realidad que, como hemos visto, se halla basada y como modelada sobre las ideas divinas; asi tambien los entes posibles en cuanto tales, pueden decirse buenos trascendentalmente con bondad incompleta, radical y como incoativa. En una palabra; toda vez que el ente en cualquier estado que se le considere, no puede prescindir totalmente de toda relacion á la existencia, de la cual recibe su denominacion; la bondad trascendental, si bien se refiere directamente al ente por parte de su existencia actual y real, siendo mas perfecta la participacion de la razon de bondad cuanto mas inmediata es su relacion con la existencia de la cosa, no por eso deja de acompañar siempre al ente en algun sentido.

Es digno de notarse, que la distincion establecida entre el concepto ontológico de la verdad y del bien,

se halla, por decirlo asi, confirmada y en íntima relacion con la observacion psicológica. Si bien se reflexiona, se verá que esta disparidad objetiva se halla en relacion con la naturaleza de las potencias ó facultades del alma que tienen por objeto la verdad y el bien.

En efecto; la inteligencia en todos sus actos ó manifestaciones depende esencialmente de la representacion que tiene lugar dentro de la misma inteligencia; pues es incontestable para todo filósofo que haya observado con alguna atencion las manifestaciones de la actividad intelectual, que el acto de conocer envuelve necesariamente la union del objeto conocido con la fuerza cognoscente. La existencia de este fenómeno no puede ponerse en duda, y su realidad es absolutamente independiente de la opinion que se adopte para esplicar el difícil problema de la representacion intelectual. Ya sea que semejante representacion se atribuya y se haga consistir en el acto mismo del entendimiento, ya sea que se prefiera admitir ideas representativas del objeto, ó cualquiera otra hipótesis que se quiera establecer, siempre aparecerá incontestable y como un hecho fundamental de la conciencia, la union íntima y como la atraccion del objeto hácia nuestro entendimiento, si se me permite la expresion; ó sea la existencia en el entendimiento de la cosa conocida, si no segun su modo de ser natural y físico, segun un modo de ser inteligible y representativo.

Por el contrario, la voluntad, si bien presupone para su ejercicio el conocimiento del objeto por parte del entendimiento, su accion propia y específica, ó sea su inclinacion actual hácia el objeto, siempre se refiere

al objeto en órden á su ser real fuera del alma. Todo acto de la voluntad ó es acerca de un objeto conseguido ya y poseido realmente, ó se refiere á algun objeto no conseguido aun, como el deseo, la esperanza, etc. en cuyo último caso es evidente, que la tendencia y accion de la voluntad es en órden al objeto segun su modo de ser real y natural fuera del alma; pues si bastase la union ideal é inteligible, cesarian estos actos de la voluntad, ó mejor dicho, no podrian existir, toda vez que la esperanza y el deseo de un objeto, suponen necesariamente su union ideal con el mismo. Por eso dice con mucha razon santo Tomás que, *voluntas fertur ad rem prout est in se, sed intellectus trahit res ad se.* Luego la disparidad objetiva y ontológica en los conceptos del bien trascendental y de la verdad, corresponde exactamente y se halla en completa armonia con la diferencia en el modo de obrar del entendimiento y voluntad, y esa disparidad objetiva viene á ser de este modo un eco y como la repercusion de la disparidad subjetiva. «Como el bien, añade el santo Doctor, significa aquello á que tiende la voluntad, asi lo verdadero significa aquello á que tiende el entendimiento. Empero esta diferencia existe entre el apetito y el entendimiento ó cualquiera otra facultad de conocimiento, que el conocimiento se verifica segun que el objeto conocido existe en el entendimiento, mas el apetito tiene lugar segun que el apetente se inclina á la misma cosa apetecida: de aqui es, que el término del apetito está en la cosa apetecible, mas el término del conocimiento está en el entendimiento mismo.»

CAPÍTULO VEINTE Y SIETE.



Si la bondad de las criaturas es la bondad misma de Dios.

Despues de haber combatido santo Tomás el Panteismo en su teoría sobre la verdad, vuelve á impugnarlo de nuevo al desenvolver las relaciones del bien en los entes criados con la bondad infinita de Dios. No parece sino que el santo Doctor preveia el desarrollo y proporciones que debia tomar con el tiempo este error monstruoso, y los estragos lastimosos que debia causar en épocas futuras. Asi es que le vemos combatirlo sin tregua y sin descanso en todos sus escritos. Ya sea que este error se presente bajo la forma ontológica al determinar las relaciones entre las perfecciones de Dios y las de las criaturas; ya

sea que aparezca en la psicología, identificando con la esencia divina la sustancia de nuestra alma: lo mismo en las cuestiones relativas á nuestra inteligencia y orígen de sus ideas, que cuando se presenta bajo la forma de Emanatismo, al abordar la cuestion fundamental de la creacion; santo Tomás le sale siempre al paso, destruye sus principios, pulveriza sus afirmaciones, pone de relieve sus absurdas consecuencias, descubre sus tendencias, rebatiéndole sin cesar en todas partes, bajo todas sus formas y en todas sus manifestaciones. Ocasiones tendremos en el discurso de esta obra de convencernos de esta verdad tan importante como poco apreciada y reconocida. Escuchemos entre tanto algunas de sus palabras en órden al problema que nos hemos propuesto examinar en este capítulo.

«Acerca de esta cuestion, dice, (1) ha existido diversidad de opiniones. Algunos, movidos por razones frívolas, afirmaron que Dios pertenecia á la esencia de todas las cosas, algunos de los cuales dijeron que Dios se identifica con la materia prima, como David de Dinant; pero otros afirmaron, que era la forma esencial de cada criatura. La falsedad de semejante error se descubre y aparece al instante; pues todos los que de Dios hablan, entienden por este nombre un ser, que es principio eficiente de todas las cosas, siendo absolutamente necesario que todos los entes procedan de un primer ente. Ahora bien; la causa eficiente no puede identificarse con la causa material, teniendo como tienen naturalezas ó razones contrarias

(1) *Quæst. Dispæ. De Verit.* Cuest. 21. Art. 4.º

entre sí; pues una cosa es agente en cuanto tiene actualidad, al paso que la materia envuelve la razon y concepto de potencialidad. Por otra parte, la causa eficiente y la esencia del efecto podrán ser los mismos en especie, en cuanto todo agente produce algo semejante á si; pero nunca serán una misma cosa con identidad numérica é individual; porque repugna que sean uno mismo el que produce y el que es producido. De donde se infiere, que la esencia divina, ni es materia de alguna cosa, ni tampoco forma ó perfeccion esencial de la misma, de manera que por razon de dicha esencia divina se pueda llamar la criatura formalmente buena como por una forma ó perfeccion unida, sino que cada criatura es mas bien como una semejanza de la esencia divina...............
Si la primera bondad (concluye despues de haber impugnado tambien la opinion de Platon,) es causa eficiente de todos los bienes, es necesario que comunique su semejanza á los efectos producidos, y de esta suerte cada criatura se dirá buena con una perfeccion subjetiva é inherente, por razon de la semejanza participada del Sumo Bien, que les es comunicada ó impresa. Ademas, por razon de la Bondad Primera, la criatura se podrá decir tambien buena, como por causa ejemplar y eficiente de toda bondad criada. En este sentido se puede defender la opinion de Platon. Diré por último, segun la opinion comun, que todas las cosas son buenas formalmente con bondad creada, como con una perfeccion subjetiva é inherente á ellas; pero con la bondad increada, como forma ó perfeccion ejemplar.»

De esta suerte, al mismo tiempo que establece las

relaciones de dependencia y causalidad en la bondad de las criaturas, afirmando que no es mas que una participacion de la primera Bondad, manifiesta tambien con toda claridad y precision la distancia inmensa que separa la criatura del Criador, y la distancia infinitamente real y absoluta que existe entre la bondad subjetiva de las criaturas y la bondad absolutamente perfecta de Dios, causa ejemplar y eficiente á la vez de la bondad existente en las criaturas.

Despues de combatir el Panteismo en su raiz, y una vez determinada la verdadera naturaleza de las relaciones que existen entre el bien trascendental de las criaturas y la Divinidad, el santo Doctor deduce de esta doctrina, que las criaturas todas solo se pueden decir buenas por participacion, y que Dios unicamente es bueno por esencia. Voy á trascribir las palabras en que desarrolla esta deduccion, no porque sea necesario para reconocer esta verdad, sino porque la luminosa y profunda doctrina que en ellas se desenvuelve, servirá para penetrar mas á fondo la idea del bien y su verdadera naturaleza, poniéndonos de manifiesto por otra parte, las íntimas relaciones y admirable enlace que existe entre las diferentes partes del vasto sistema filosófico de santo Tomás. (1) «Hay tres escritores que convienen en afirmar, que las criaturas no son buenas por esencia sino por participacion, á saber, san Agustin, Boecio y el autor del libro *De Causis*, el cual dice, que *solo Dios es la bondad pura*. Sin embargo, estos tres escritores fueron conducidos por diferentes caminos á esta afirmacion. Para inteligencia de esto debe tenerse pre-

(1) *Loc. Cit.* Art. 5.

sente, que como antes se dijo, asi como el ente se divide en sustancial y accidental, asi la bondad se multiplica tambien y se divide en sustancial y accidental. Existe no obstante alguna diferencia entre los dos; porque una cosa se denomina ente absolutamente, por razon de su ser sustancial; por lo cual siendo la generacion un movimiento cuyo término es el ser ó existir, cuando una cosa recibe el ser sustancial ó esencial, se dice que es producida absolutamente; mas cuando recibe algun modo de ser accidental, se dice producida, no absolutamente, sino con relacion á aquella perfeccion accidental, y lo mismo puede aplicarse á la corrupcion, en la cual se destruye el ser. Lo contrario sucede en órden al bien; pues por parte de la bondad sustancial la cosa se denomina buena *secundùm quid* con bondad incompleta, y por el contrario, se dirá buena absolutamente ó *simplicitèr*, por razon de la bondad accidental: asi es que al hombre injusto no le llamamos bueno absolutamente, sino *secundùm quid* ó incompletamente; es decir, bueno en cuanto tiene la naturaleza de hombre, supuesto que todo ente real es bueno: mas al hombre justo le llamamos bueno absolutamente, pues ademas de la bondad sustancial ó de naturaleza, tiene tambien la perfeccion accidental de la justicia.

La razon de esta disparidad es la siguiente: una cosa cualquiera recibe la denominacion de ente, en cuanto es considerada en si misma absolutamente; mas la denominacion de buena, le conviene, segun se ha visto, por respecto ó comparacion con otras. Cada cosa se perfecciona en si misma, y se constituye en órden á existir, por medio de sus principios esenciales; pero por lo que hace á su relacion con otras cosas existentes fuera

de ella, no se perfecciona sino mediante los accidentes ó perfecciones que se añaden á la esencia; porque las operaciones por medio de las cuales una cosa se une con otra, proceden de la esencia mediante las fuerzas ó facultades activas que le corresponden. Por esta razon, no podrá decirse buena absolutamente una cosa, á no ser que tenga la perfeccion que le corresponde, no solo por parte de los principios esenciales, sino tambien de los accidentales.

Ahora bien; toda cuanta perfeccion posee la criatura, asi por parte de los principios esenciales, como de los accidentales, tomados colectivamente, se halla contenida en el ser uno y simple de Dios; pues su esencia simple, es al mismo tiempo su sabiduría, justicia, fortaleza con todas las demas perfecciones que en nosotros se encuentran como añadidas á la esencia. De aqui es, que la bondad absoluta y completa en Dios, es lo mismo que su esencia, al paso que en nosotros se considera por parte de aquello que sobreviene y se añade á la esencia. Por eso es tambien, que la bondad completa ó absoluta en nosotros, se aumenta, se disminuye, y hasta se pierde totalmente, permaneciendo siempre la bondad sustancial, mas esto no tiene lugar en Dios. Este parece ser el sentido en que dice san Agustin, que Dios es bueno por esencia, y nosotros por participacion.

Empero todavía se encuentra otra diferencia entre la bondad de Dios y la nuestra. La bondad esencial no se atiende segun la consideracion absoluta de la naturaleza, sino segun su ser actual; pues la humanidad no tiene razon de buena ó de bien, sino en cuanto tiene existencia. Y como quiera que la naturaleza ó

esencia divina es su misma existencia, y por el contrario la naturaleza ó esencia de cualquier cosa criada no es su existencia, sino que participa y recibe esta existencia de otro, es necesario decir, que en Dios se halla el ser puro, porque el mismo Dios es su existencia subsistente; mas en la criatura solo hay una existencia recibida y participada. Por esta razon afirmo, que aun cuando la bondad absoluta se atribuyera á las criaturas por parte de su ser sustancial, todavia seria preciso admitir, que tienen bondad por participacion, asi como tienen existencia participada. Pero Dios será en todo caso bondad por esencia, en cuanto su esencia es su misma existencia. Esta parece ser tambien la mente del filósofo que dice en el libro *De Causis*, que *sola la bondad divina es pura.*

Ademas de las dichas, se puede señalar aun otra diferencia entre la bondad divina y la de las criaturas. La bondad tiene razon de causa final: Dios tiene razon de causa final absoluta y universal, siendo como es el último fin de todas las cosas, asi como es tambien su primer principio; de donde se infiere, que cualquiera otro fin no tendrá razon de tal, sino segun su relacion y comparacion á la causa primera final; porque la causa segunda no influye en el efecto sino bajo el influjo de la causa primera, por cuyo motivo tampoco el bien, que tiene razon de fin, no se puede decir tal respecto de la criatura, sino presupuesto el órden del Criador á la criatura. Luego aun admitiendo que la criatura fuese su misma existencia como Dios, todavia este ser de la criatura no tendria razon de bien, sino bajo la condicion de su relacion y dependencia con respecto á Dios; y por lo mismo, aun se deberia llamar buena por par-

ticipacion y no absolutamente. Empero el ser divino, que tiene razon de bien sin presuponer ninguna otra cosa, tendria razon de bien por si mismo; y esta parece ser la mente de Boecio.»

Cuan inmensa aparece aqui la distancia que separa la doctrina verdaderamente elevada y profundamente filosófica de santo Tomás, de la teoría sensualista de Locke sobre la naturaleza del bien. «Bien, dice este filósofo, es todo aquello que puede producir ó aumentar el deleite; ó tambien lo que puede disminuir ó particularizar el dolor: por el contrario, mal es todo aquello á quien pertenece ó aumentar en nosotros el dolor, ó disminuir el deleite.» Semejante doctrina es digna á no dudarlo del filósofo que afirma, no ser demostrable, que la materia no puede pensar, y cuyas tendencias sensualístico-materialistas produgeron en Francia la filosofía sensualista de Condillac, é influyeron de una manera demasiado directa y decisiva en el grosero materialismo filosófico del siglo pasado.

Y sin embargo hay filósofos que colocan á Locke al lado de santo Tomás, pretendiendo identificar su sistema ideológico con el profesado por la escuela del santo Doctor. Cierto, que el filósofo inglés toma por punto de partida en su ideología el celebrado axioma de los antiguos Peripatéticos, *nihil est in intellectu, quin priùs fuerit in sensu*, de que hacian tambien frecuente uso los Escolásticos; pero sobre que esto solo probaria una analogía y relacion muy incompletas entre la metafísica del filósofo inglés y la de santo Tomás, basta tener en cuenta, que partiendo de un mismo punto, se llega muchas veces en filosofía á resultados, no solo diferentes, sino hasta contradictorios.

Pero hay mas aun: santo Tomás admitiendo en sustancia y en el fondo el principio mencionado, introduce en él modificaciones profundas al desarrollarlo en sus aplicaciones, y lo desenvuelve en sentido completamente espiritualista, como tendremos ocasion de notarlo en la psicología é ideología, al paso que Locke propende á desarrollarlo y aplicarlo en sentido sensualista. Hasta puede decirse, que la materia que al presente nos ocupa es una prueba y como un reflejo de esta diversidad de tendencias. Mientras que Locke deprime la idea del bien, y haciéndola descender de su elevacion ontológica, la identifica con el dolor y el deleite, tendiendo de esta suerte á nivelar el hombre con los irracionales, santo Tomás colocándose en un punto de vista mas elevado, la depura de todo lo grosero y sensible que se opone á su naturaleza trascendental, y apoderándose de ella en toda su universalidad, la examina en si misma, en sus relaciones con los demas entes, no menos que en sus relaciones con la bondad ejemplar é infinita, subsistente en Dios.

Mucho se equivocaria el que creyera, que las ideas que se acaban de esponer, no son otra cosa que puras especulaciones metafísicas, sin utilidad ninguna, é incapaces de aplicaciones prácticas. Puede decirse por el contrario, que toda la ciencia de las costumbres se halla en relacion inmediata y necesaria con la filosófica á la vez que luminosa teoría del santo Doctor sobre la bondad trascendental; siendo indudable, que el desenvolvimiento de la ciencia moral, y la resolucion de sus problemas fundamentales, suelen reflejar siempre las ideas del autor sobre el bien trascendental, mirado especialmente por parte de sus relaciones con

la Bondad primitiva y esencial. Asi por ejemplo, la libertad de eleccion respecto de todos los bienes particulares que compete al hombre segun el testimonio del sentido íntimo, hecho fundamental, que sirve en cierto modo de base al órden moral humano, no es mas que deduccion lógica de la profunda doctrina de santo Tomás que acabamos de esponer en órden á la participacion imperfecta de bondad en las criaturas. Puede decirse con verdad, que la doctrina consignada sobre la bondad por esencia y la bondad por participacion, contiene la razon *á priori* de la doctrina relativa á la libertad de accion, condicion indispensable del órden moral para el hombre. Por eso dice el santo Doctor: (1) «En todos los bienes particulares, puede considerar el entendimiento la razon de algun bien, y tambien el defecto de algun otro bien, lo cual tiene razon de mal; y segun esta doble consideracion puede cualquiera de estos bienes particulares ser aprendido por la razon, ó como digno de ser elegido, ó como capaz de ser aborrecido: solo el bien perfecto, que constituye la felicidad, no puede ser aprendido por la inteligencia bajo la razon de mal, ó de algun defecto, y de aqui es que el hombre necesariamente ama la felicidad, ni puede querer no ser feliz ó ser desdichado.» En conformidad á esta doctrina enseña tambien el santo Doctor, que cuando el hombre llega al conocimiento perfecto de Dios, que es el bien por esencia, no puede dejar de amarle. (XVI.)



(1) *Sum. Theol.* 1.ª 2.ª Cuest. 13. Art. 6.

CAPÍTULO VEINTE Y OCHO.



Idea de la perfeccion: Teoria de la belleza.

Sabido es, que aunque solemos usar indistintamente de estas denominaciones respecto de una misma cosa, no son absolutamente idénticas sus esencias ó conceptos propios, sin negar por eso, que existen entre ellas íntimas relaciones. Como quiera que nuestro objeto en el presente capítulo no sea descender á detalles, ni entrar en consideraciones estensas sobre las teorías acerca de la bondad y belleza, que tanto han ocupado la atencion de muchos escritores modernos, y sí unicamente patentizar, que el fondo de verdad que encierran esas teorías habia sido conocido ya, y desenvuelto en parte por santo Tomás, nos ceñiremos á algunas ligeras indicaciones.

Prescindiendo por ahora de otras varias accepciones de este nombre *perfecto,* puede decirse, que en general, ente perfecto es aquel al cual nada falta, ó fuera del cual no se puede tomar parte alguna suya: *perfectum dicitur uno modo, extra quod non est accipere aliquam ejus particulam,* dice santo Tomás. Pero este modo de perfeccion puede tomarse ó en un sentido absoluto, ó sea del ente universal, ó en sentido determinado, con relacion á algun género particular de ser. No hay inconveniente en admitir en este segundo sentido pluralidad de entes perfectos: una hora completa es un ente perfecto, porque no se puede tomar ninguna otra parte fuera de ella: un cuerpo cualquiera es perfecto, considerado por parte de su estension *in longum, latum, et profundum,* porque no es posible tomar en órden al mismo otra especie de estension. Empero no es menos incontestable por otro lado, que si esta definicion se aplica al ente universal y en sentido absoluto, no existe mas que un solo ente perfecto; porque solo Dios reune en si de una manera absoluta y universal todas las perfecciones, y de él solo puede decirse con rigor filosófico, que fuera de él nada se puede tomar. «Alguna cosa se dice perfecta por si misma, y esto en dos sentidos; pues ó es universalmente perfecta, porque nada absolutamente le falta, ni tiene cosa alguna que le sea superior, puesto que no hay nada por lo cual sea aventajada en bondad, ni recibe nada de fuera, toda vez que no necesita de bondad alguna esterior: y tal es la condicion del Primer Principio, á saber, Dios, en el cual existe la bondad perfectísima, y á quien nada falta de todas las perfecciones que se encuentran en todos los géneros de ser:

ó puede una cosa considerarse perfecta en algun género, en razon á que por parte de lo que pertenece á aquel género, ni es escedida por otro, en el sentido de que le falte algo de lo que es propio de aquel género particular, ni tampoco se encuentra fuera de ella alguna cosa de las que pertenecen á aquel género, en el sentido de que carezca de ella.» (1)

De esto parece deducirse, que asi como la bondad se refiere directamente al ente por parte de su relacion con el apetito, asi la razon formal y propia de perfeccion se refiere al ente en órden á su actualidad especialmente. Cuanto una naturaleza cualquiera posee mas actualidad en su línea, tanto es mas perfecta; y en razon inversa, la potencialidad envuelve el concepto de imperfeccion; pues lo que se halla en potencia para recibir alguna cosa, no alcanza aun toda la perfeccion de que es susceptible. Por eso es que Dios, que encierra la perfeccion absoluta, escluye de su naturaleza toda potencialidad, identificándose la perfeccion absoluta con la razon de acto puro.

Esta doctrina conduce á una consecuencia importante. Siendo la existencia no solamente acto en si misma, sino la condicion esencial, por decirlo asi, de toda actualidad, puede decirse que la existencia actual es como la forma y la condicion fundamental de la perfeccion. En Dios la existencia identificada absolutamente con la esencia constituye su naturaleza, y por lo mismo su perfeccion es tan absoluta y completa, como simple, completa y absoluta es su existencia. Por eso dice con mucha razon santo Tomás: «La misma

---

(1) *Metaphis.* Lib. 5. Lecc. 18.

existencia es lo mas perfecto de todo, porque se compara á todas las demas cosas como acto; pues nada tiene actualidad, sino en cuanto existe: por esta razon la existencia es la actualidad de todas las cosas. Asi es, que no se compara á las demas cosas como recipiente á la cosa recibida, sino mas bien como lo recibido al recipiente; pues cuando digo, la existencia del hombre, del caballo ó de cualquiera otra cosa, el acto de existir se considera como lo formal y la cosa recibida, y no como el sujeto á quien conviene esta existencia.» (1)

No es menos exacto y profundo el análisis que hace el santo Doctor de la belleza, considerada en si misma y en sus relaciones con el bien. Cuanto de interesante y verdadero enseña la moderna estética sobre el concepto de lo bello, todo se halla consignado por él con aquella concision filosófica que le es característica.

Aunque lo bello y lo bueno se hallan muchas veces unidos en el mismo sujeto, no puede ni debe afirmarse por eso, que son idénticos sus conceptos; pues es sabido, que para la denominacion de bien, basta que la cosa pueda mover y determinar la accion del apetito, al paso que la belleza envuelve necesariamente comparacion del objeto bello ó con la inteligencia ó con alguna otra facultad de conocimiento. Asi es que deseamos llegar á la posesion real del bien que apetecemos; pero en orden á lo bello en cuanto tal, mas bien deseamos y descansamos en su intuicion sensible ó inteligible.

---

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 4.ª Art. 2.°

Cuando desde la cumbre de una montaña admiramos el hermoso paisaje que alcanza nuestra vista; cuando en una noche apacible levantando los ojos al firmamento, nos deleitamos con la vista de sus innumerables astros, y quedamos absortos en la contemplacion de las sublimes armonias que la razon descubre en esos grandes espacios, es la belleza la que termina y da forma á estos actos.

La belleza cuando se refiere á objetos sensibles, añade tambien sobre la bondad, la multiplicidad y variedad de seres ó de partes, en relacion con la unidad. Por esta razon, todo objeto bello exige y resulta de la variedad, distincion y proporcion de partes, que vienen á constituir un todo armonioso y un conjunto *bello*, en relacion con la naturaleza de dichas partes. Tal es en resumen la doctrina de santo Tomás sobre este punto, doctrina cuyo conveniente desenvolvimiento bastaría para presentar una teoría la mas acabada y filosófica sobre la belleza bajo todas sus fases y aplicaciones.

«Lo bello se identifica con lo bueno, pero se distinguen segun la razon; porque siendo el bien lo que todos apetecen, es propio de la esencia del bien, que en él descanse el apetito; empero á la razon de lo bello pertenece, que descanse el apetito en su intuicion ó conocimiento. De aqui es, que aquellos sentidos especialmente se refieren á lo bello, que participan mas del conocimiento, como son la vista y el oido, que sirven mas inmediatamente á la razon; pues llamamos bellos, á los objetos visibles y á los sonidos: mas respecto de los objetos de los otros sentidos no usamos del nombre belleza; pues no decimos

olores ó sabores bellos. Asi pues lo bello añade sobre lo bueno cierta relacion á las facultades de conocimiento, de suerte que bueno se dirá aquello que complace simplemente al apetito; pero bello es aquello cuya percepcion ó contemplacion deleita.» (1) «Lo bello y lo bueno, añade en otra parte, (2) son lo mismo por parte de su sujeto, porque se fundan sobre la misma naturaleza; pero se distinguen en sus conceptos............. El bien tiene razon de fin; porque el apetito es como un movimiento hacia la cosa apetecida; mas lo bello dice órden á la facultad de conocimiento, ó sea á la percepcion; pues se dicen bellos los objetos que vistos agradan. Por eso es tambien, que lo bello consiste en cierta proporcion, y asi es que la vista se deleita en las cosas convenientemente ordenadas, pues el sentido es una especie de razon, y lo mismo podemos decir de toda facultad perceptiva ó de conocimiento.»

Decia el abate Gioberti, que la belleza consistia en la union de algun tipo intelectual con algun elemento suministrado por la imaginacion, segun lo cual, la belleza sería el resultado de la combinacion de un elemento de inteligibilidad pura con otro elemento sensible. Esta opinion nos parece inadmisible, no solo porque tiende á destruir el concepto de la belleza respecto de los objetos corporales segun existen en si mismos, puesto que su modo de existir fuera del alma es distinto del modo de existir en nuestra imaginacion; sino, y principalmente, porque envuelve

(1) *Sum. Theol.* 1.ª 2.ª Cuest. 27 Art. 1.º
(2) *Ibid.* 1.ª P. Cuest. 5.ª Art. 4.

la negacion de la belleza, relativa á las cosas puramente espirituales. En efecto; si la belleza no puede existir sin que entre en su constitucion algun elemento sensible suministrado por la imaginacion, será necesario decir, que la virtud, la verdad, los ángeles y sobre todo Dios mismo, tipo primitivo y ejemplar de todo lo bello, carecen de belleza en si mismos. Si Gioberti no se hubiera desdeñado de seguir sobre este punto la doctrina de santo Tomás, como no se desdeñó de seguirla en otras muchas cuestiones que vemos tratadas en sus obras filosóficas con tanta maestria y fuerza de genio, hubiera reconocido, que la belleza puede tener lugar tambien en las cosas puramente espirituales y no sujetas á los sentidos ni á la imaginacion.

«A la razon de bello, dice, el santo Doctor, concurre por una parte cierto esplendor y por otra la debida proporcion, conforme á lo cual conviene la belleza á Dios como causa que es del esplendor, belleza y armonia de todas las cosas. Por eso vemos, que la belleza del cuerpo humano consiste, en que el hombre tenga los miembros del cuerpo bien proporcionados, juntamente con cierta suavidad del color debido. De la misma manera, la belleza espiritual del hombre consiste, en que sus acciones tengan la proporcion debida, que les corresponde segun la luz y direccion de la razon. Esto pertenece á la naturaleza de la honestidad ó bondad moral, que se identifica con la virtud, la cual gobierna todas las cosas humanas segun la direccion de la razon; y por lo mismo lo honesto ó bueno del órden moral coincide con la belleza espiritual. Por eso dice tambien san Agustin: *entiendo*

por honesto, la belleza inteligible, que nosotros llamamos propiamente belleza espiritual.» (1)

Dos consecuencias principales entre otras resultan del conjunto de la teoría del santo Doctor sobre la belleza, consecuencias sobre las cuales me permitiré llamar la atencion de los que pretenden colocar á santo Tomás y su filosofía en la escuela sensualista y puramente empírica.

La primera es, que para santo Tomás, la belleza no solo tiene lugar en las cosas sensibles, sino tambien, y con mayor perfeccion que en ellas, en las cosas espirituales. Sobre la belleza sensible y material está la belleza pura é inteligible, la belleza de la verdad, de la virtud, etc.; y sobre todas, la belleza de Dios, tipo original, fundamento primitivo, causa y razon de toda belleza, como de toda verdad, bondad y virtud.

Es la segunda consecuencia, que aun respecto de la belleza material y sensible, existe una diferencia radical y primitiva entre lo bello y lo agradable. Aunque lo agradable acompaña generalmente á lo bello del órden sensible, no se infiere de esto ni que todo lo agradable á los sentidos sea verdaderamente bello, ni que la belleza de las cosas sensibles esté en razon directa de su facultad de agradar. Lejos de suceder asi, la esperiencia misma nos revela, que las sensaciones del gusto, del tacto y del olfato, son muchas veces mas agradables y deleitables que las del oido y la vista, no obstante que solo los objetos á que se refieren estas dos últimas facultades se denominan propiamente bellos en el órden sensible.

---

(1) *Sum. Theol.* 2.ª 2.ª Cuest. 145 Art. 2.°

Combatiendo Mr. Cousin la teoría sensualista sobre la belleza, se expresa en los siguientes términos: (1) «Mientras que todos nuestros sentidos nos suministran sensaciones agradables, dos solamente tienen el privilegio de escitar en nosotros la idea de la belleza. ¿Se ha dicho nunca: un bello sabor, un bello olor? Y sin embargo, se deberia decir asi, si lo bello es agradable. Por otra parte, hay ciertos placeres del olfato y del gusto, que impresionan mas la sensibilidad que las grandes bellezas de la naturaleza y del arte: y aun entre las percepciones del oido y de la vista, no son siempre las mas vivas, las que mas escitan en nosotros la idea de belleza................................ Luego lo agradable no es la medida de lo bello.»

Recuérdense ahora las palabras de santo Tomás que dejamos trascritas, y se reconocerá á primera vista, que la exacta observacion del filósofo frances que se acaba de citar, habia sido hecha seis siglos antes, y casi en los mismos términos, por el angélico Doctor. «A la razon de lo bello, dice este, pertenece que descanse el apetito en su intuicion ó contemplacion. De aqui es, que aquellos sentidos especialmente tienen relacion con la belleza, que participan mas de la naturaleza de conocimiento, como son la vista y el oido..... y asi llamamos bellos á los objetos visibles y á los sonidos; pero respecto de los objetos de los otros sentidos no usamos del nombre belleza, pues no decimos *olores ó sabores bellos.*»

Es bastante probable, que Mr. Cousin no conocia este y otros muchos pasages análogos de santo Tomás re-

(1) *De lo Verd. lo Bello y lo Bue.* Lecc. 6.ª pág. 138. Edic. 7.ª

lativos á la teoría de la belleza, porque á haberlos conocido, no es creible que hubiera afirmado de una manera tan absoluta, como lo hace en el lugar antes citado, que la escolástica no habia conocido ni tratado las cuestiones sobre la belleza. Cierto es, que la gran mayoria de los Escolásticos prescindieron de esta clase de investigaciones, y que no escribieron tratados especiales sobre esta materia, como se ha hecho en los tiempos modernos; pero no lo es menos, que si el ilustre filósofo francés hubiera tenido tan manejados los escritos de santo Tomás como parece tener los de Platon, Aristóteles y Descartes, habria encontrado en ellos principios, ideas é investigaciones preciosas y suficientes, para establecer y desarrollar una teoría bastante completa de la belleza.

Y nótese bien, que ninguno tiene menos motivo que Mr. Cousin para prescindir de esa doctrina de santo Tomás; puesto que su teoría sobre la belleza es idéntica en el fondo y se halla en completa armonía con la teoría del santo Doctor. Vamos á hacer sobre este punto algunas ligeras indicaciones, que bastarán para convencerse de esto, porque ya dejamos dicho, que no es nuestro ánimo tratar esta materia con estension.

La teoría de santo Tomás sobre la belleza, segun se desprende de los pasages citados y otros que se encuentran en sus obras, puede resumirse en los siguientes puntos:

1.° La belleza relativa á los objetos materiales y sensibles no es la única ni la principal. Sobre la belleza sensible está la belleza espiritual, que abraza el órden inteligible ó sea la belleza de la verdad, y la belleza del órden moral, ó sea la belleza de la virtud.

Pues bien; sabido es, que esta es una de las afirmaciones capitales tambien de la teoría de Mr. Cousin, y creemos inutil detenernos, en poner de manifiesto su conformidad con santo Tomás en este punto.

«Aunque los objetos sensibles, dice con razon este filósofo, (1) son los que en la mayor parte de los hombres escitan con mayor frecuencia el juicio de lo bello, no son los únicos que tienen esta ventaja: el dominio de la belleza es mas estenso que el mundo físico espuesto á nuestras miradas; no tiene mas límites que los de la naturaleza entera, del alma y del genio del hombre. A vista de una accion heróica, al recuerdo de una grande abnegacion, hasta al pensamiento de verdades abstractas poderosamente encadenadas entre sí en algun sistema, admirable por su sencillez y fecundidad;...... se realiza en nosotros este mismo fenómeno. Reconocemos en todos estos objetos, por diferentes que sean, una cualidad comun á la que se refiere nuestro juicio, y esta cualidad es la que llamamos belleza.»

2.° La belleza física y sensible lejos de confundirse ni identificarse con lo agradable, se debe mirar como cosa muy distinta. Lo agradable, no solo no es medida de la belleza sensible, sino que los sentidos y sensaciones que tienen relacion mas inmediata y directa con lo agradable del órden sensible, son los que tienen menos relaciones y se hallan mas distantes de la belleza del mismo órden.

Ya hemos visto, que el pensamiento de Mr. Cousin sobre este particular es completamente idéntico

(1) *Ibid.* Lecc. 6.ª pag. 136 y 137.

en el fondo y hasta en los términos al pensamiento de santo Tomás.

3.° Para santo Tomás, la pluralidad ó variedad de partes propia ó impropiamente dichas, con subordinacion á la unidad, es el atributo mas fundamental de la belleza, y constituye como una ley general del objeto en cuanto bello. Recórrase la escala de los objetos denominados bellos, y se hallará en todos cierta relacion ó proporcion entre las partes ó cosas que entran en su concepto completo, juntamente con la subordinacion de las mismas á alguna unidad. Nada importa para esto, que esta unidad sea real ó solo de razon, ni que las partes sean distintas realmente entre sí, como sucede en los objetos sensibles, ó que escluyan la distincion real, como sucede en los objetos espirituales y en Dios. Esto dará origen á diferentes especies ó formas de belleza, pero sin destruir la condicion comun y la ley general de todas; la variedad combinada con la unidad.

Tal es el pensamiento de santo Tomás: oigamos ahora lo que nos dice Mr. Cousin: (1) «La teoría mas verosimil de lo bello, es sin duda la que lo constituye de dos elementos contrarios é igualmente necesarios, la unidad y la variedad. Ved sino una flor bella. Sin duda se encuentran en ella la unidad, el órden, la proporcion y hasta la simetria.......... Pero al propio tiempo, ¡que diversidad! ¡Cuantos matices en el color! ¡que riquezas en lo menores detalles! Aun en las matemáticas, lo que es bello no es un principio en abstracto, sino este principio en cuanto lleva consigo

(1) *Ibid.* Lecc. 7.ª pag. 160.

una larga cadena de consecuencias...... La unidad y la variedad se aplican á todos los órdenes de belleza.»

«No retiramos, concluye despues, (1) la distincion de lo bello y de lo sublime, ni las otras distinciones indicadas antes, pero es preciso reunir despues de haber distinguido. Estas distinciones y reuniones no son contradictorias: la grande ley de la belleza, como de la verdad, es la unidad igualmente que la variedad.»

4.° Despues de haber distinguido y separado la belleza inteligible y espiritual de la belleza física y sensible, santo Tomás reduce y refunde, por decirlo asi, en la belleza moral todas las demas bellezas espirituales. «Lo honesto ó bueno del órden moral, dice el santo Doctor, coincide con la belleza espiritual. Por eso dice tambien san Agustin: *entiendo por honesto la belleza inteligible*, que nosotros llamamos propiamente belleza espiritual.»

Tambien en esta parte la teoría de Mr. Cousin guarda analogía con la de santo Tomás: «Hemos distinguido, dice aquel filósofo, (2) la belleza en tres grandes clases: la belleza física, la belleza intelectual, y la belleza moral. Trátase ahora de buscar la unidad de estas tres clases de belleza. Pues bien; pensamos que se resuelven en una sola y misma belleza, la belleza moral, entendiendo por esta, ademas de la belleza moral propiamente dicha, toda belleza espiritual.»

5.° El tipo supremo de toda belleza se halla en Dios, cuya belleza infinita y esencial se eleva por encima no solo de la belleza sensible, sino de toda belleza in-

---

(1) *Ibid.* pag. 163.
(2) *Ibid.*

telectual y moral. Asi pues como Dios, primera Verdad, es el origen, el fundamento y la razon *á priori* de toda verdad existente en las criaturas, y con especialidad de las verdades absolutas, universales y necesarias, participacion de las ideas divinas: asi tambien es la causa de todas las bellezas que se encuentran en las criaturas, sensibles, intelectuales ó morales.

Tambien en esta parte aparece Mr. Cousin como eco fiel de santo Tomás. «Siendo Dios, nos dice, (1) el principio de todas las cosas, debe ser tambien por este título, principio de la belleza perfecta, y por consiguiente de todas las bellezas naturales que la expresan mas ó menos imperfectamente; es el principio de la belleza, ya como autor del mundo físico, ya como padre del mundo intelectual y moral.»



(1) *Ibid.* pag. 169.

CAPÍTULO VEINTE Y NUEVE.



El mal: su naturaleza.

«Este nombre mal, dice santo Tomás, (1) se puede tomar en dos sentidos, asi como la palabra blanco; pues unas veces cuando se dice *blanco*, puede entenderse el sujeto que tiene este color, y otras veces se entiende por este nombre lo blanco en cuanto tal, ó sea el accidente solo sin el sujeto. De un modo análogo, por la palabra *malo*, podemos entender ó el sujeto del mal, el cual es alguna cosa positiva; ó el mal en cuanto tal, en cuyo sentido el mal no es ente positivo, y sí unicamente la privacion de algun bien particular.

Para mayor inteligencia de esto debe tenerse pre-

(1) *Quæsts. Disp. De Mal.* Cuest. 1.ª Art. 1.º

sente, que una cosa se dice buena propiamente, en cuanto es apetecible............... Malo se dice aquello que se opone al bien; por lo cual es necesario, que el mal se oponga á lo apetecible en cuanto tal; y bajo este supuesto, es imposible que el mal sea alguna entidad positiva, lo cual se prueba por tres razones.

Primera: El objeto tiene razon de fin: el órden de los fines corresponde con el órden de los agentes; pues vemos que cuanto un agente es superior y mas universal su accion, tanto el fin por el cual obra es un bien mas universal; porque todo agente obra por algun fin y por algun bien. Asi vemos que se verifica manifiestamente en las cosas humanas. El gobernador de una ciudad intenta conseguir algun bien particular, que es el bien de la ciudad; pero el rey, que es superior á él, intenta un bien universal, es decir, el bienestar de todo el reino. Ahora bien; no siendo posible proceder *in infinitum* en el órden de las causas agentes, y siendo por consiguiente preciso llegar á un primer principio que sea causa universal del ser, es necesario tambien que exista algun bien universal, al cual se reduzcan, y en donde hallen su razon suficiente los bienes particulares. Este no puede ser otro que el mismo que es primer principio de todas las cosas y agente universal; porque toda vez que la voluntad es movida por el objeto apetecible, y que el primer movente no debe ser movido por otro, es necesario que el apetecible primero absolutamente y universal, sea el bien primero y universal, que obra todas las cosas por el amor de si mismo. Luego, asi como todo lo que existe en la naturaleza es necesario que proceda de la causa primera y universal del ser, asi

tambien es preciso que proceda del Bien primero y universal. Es asi que lo que procede del Bien primero absolutamente y universal, no puede ser sino algun bien particular, asi como todo lo que procede de la causa primera y universal es algun ente determinado y particular; luego todo lo que existe en la naturaleza debe ser algun bien particular, y asi todo lo que es ente, en cuanto tal no puede oponerse al bien. Resulta pues, que el mal bajo la razon de mal, no es algo positivo en las cosas, sino que es la privacion de algun bien particular, inherente á alguna naturaleza determinada.

Segunda: Todo cuanto existe en la naturaleza de las cosas, tiene inclinacion á la perfeccion que le conviene: lo que tiene razon de apetecible, tiene tambien razon de bien. Luego lo que existe realmente, tiene conveniencia y relacion con algun bien: el mal en cuanto tal, no conviene á algun bien, ni este tiene inclinacion á quel, antes se le opone: luego el mal no es esencia positiva en las cosas. Si el mal fuera alguna cosa positiva, él nada apeteceria, ni sería apetecido por alguno, y por consiguiente no tendria accion alguna ni movimiento; porque nada se mueve ni obra, sino por el apetito de algun fin.

Tercera: Al ser actual le conviene especialmente la razon de apetecible, y por eso vemos, que todo ente apetece naturalmente conservar su existencia, rehuye las cosas destructivas de su ser, y en cuanto puede les resiste; y asi el mismo ser actual en cuanto apetecible es bueno. Luego es preciso que el mal, que naturalmente se opone al bien, se oponga tambien á la existencia: es asi que lo que se opone al ser actual

no puede ser algo real; luego el mal no puede ser una naturaleza positiva y real. Sin embargo, aquello en quien se encuentra el mal, es algo real, supuesto que el mal solo priva de algun bien ó perfeccion particular: asi por ejemplo, la ceguera en si misma no es ente positivo; pero sí lo es el sujeto en quien se encuentra la ceguera.»

Estas palabras no necesitan comentarios: apesar de la obscuridad y de las cuestiones difíciles que en sí envuelve esta materia, la verdadera idea del mal se halla aqui desenvuelta con tal solidez y al propio tiempo con tal claridad, que puede decirse, que el santo Doctor poniéndola por una parte al alcance de las inteligencias mas vulgares, establece por otra con la profundidad propia de su genio eminentemente filosófico, la verdadera base y el principio cardinal para la resolucion del difícil problema relativo al origen y existencia del mal. Su doctrina sobre la naturaleza del mal destruye por su base, asi el Panteismo, que hace del mal una manifestacion del Sumo Bien y un desarrollo de la Divinidad, como el dualismo absurdo de los maniqueos, que hace del mal absoluto una naturaleza positiva contraria al Sumo Bien. Asi es que veremos al santo Doctor, resolver mas adelante las cuestiones que se refieren al origen ó causas del mal y á su existencia, como deducciones lógicas de la doctrina aqui consignada.

Leibnitz dividia el mal en metafísico, físico y moral, division que adoptaron otros filósofos arrastrados sin duda por la autoridad de aquel. Mal metafísico llaman estos escritores, á la carencia en los entes criados de algunas perfecciones que no les competen en razon á su naturaleza propia, ó en otros términos, la

limitacion y finidad que se encuentra en todas las criaturas en el mero hecho de ser tales: asi la carencia de la piedra en órden á la racionalidad, constituye su mal metafísico, puesto que la racionalidad es un bien y una perfeccion de que carece la piedra.

No será dificil el convencerse, de que semejante division no es muy filosófica ni muy exacta. No es muy filosófica; porque confunde la idea de la negacion con la de la privacion, siendo como son muy distintos sus conceptos propios en toda buena filosofía. ¿Que se entiende en efecto por negacion? No otra cosa, que la carencia de una perfeccion positiva respecto de un sujeto al cual no compete segun su propia naturaleza, y que es hasta incapaz de ella: en la piedra hay negacion respecto de la facultad de pensar, porque la piedra no solo no posee en la realidad esta facultad, sino que es incapaz segun su naturaleza propia de recibirla. Por el contrario, en toda buena filosofía, la privacion envuelve en su concepto la carencia de una realidad positiva que no existe de hecho en el sujeto, pero que puede existir en él, y que se concibe como una perfeccion correspondiente á su naturaleza: asi, aunque la negacion y la privacion envuelvan la no existencia de alguna realidad, se distinguen por la manera de comparacion de esta realidad con el sujeto. Luego, consistiendo el mal metafísico, segun la nocion que del mismo nos ofrecen Leibnitz y sus partidarios, en la carencia de perfecciones posibles y hasta existentes en otras naturalezas, pero que no convienen ni pueden convenir al sujeto respecto del cual se dicen mal metafísico, es preciso decir, que este modo de division es muy poco filosófico, á no ser que se prefiera afirmar, que la idea

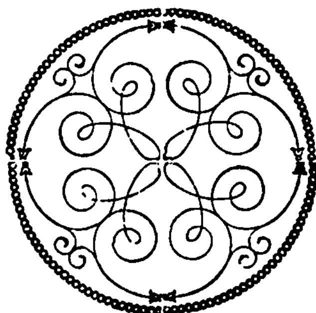
propia del mal es la negacion y no la privacion de algun bien particular.

Es inexacta tambien; porque en conformidad á las observaciones que preceden, nadie denomina mala la piedra, porque carece de la facultad de discurrir, ni al hombre, porque carece de alas para volar, ni á la tierra, porque no tiene vista; siendo la razon de esto que hasta el sentido comun no aprende como mal para una cosa, sino la carencia de lo que debe tener segun su propia naturaleza: por eso concibe como mal la ceguera en el hombre, pero no en la piedra.

Inútil creo advertir despues de lo dicho, que la opinion de Leibnitz se opone diametralmente á la doctrina de santo Tomás que se acaba de consignar, en donde desenvuelve la verdadera idea y la naturaleza del mal; idea cuya verdad hallaremos confirmada al desarrollar sus consecuencias en los siguientes capítulos.

Por otra parte, puede decirse que puso cuidado especial el mismo en manifestar la inexactitud de la opinion que venimos examinando. Despues de citar la autoridad de san Agustin que dice, que *el mal no existe sino en el bien,* añade: «el mal importa la remocion de algun bien; pero no cualquiera remocion de bien se llama mal. La remocion de bien, puede tomarse ó como privacion, ó como negacion: *la carencia de bien tomada negativamente, no tiene razon de mal: de lo contrario se seguiría que las cosas que de ninguna manera existen, son malas.* Se seguiria tambien que una cosa sería mala, por no tener la perfeccion de otra naturaleza, como que el hombre sería malo por no tener la velocidad de la cabra, ó la fuerza del leon.

Empero la remocion de algun bien tomada como privacion, tiene razon de mal, como la ceguera, que es la privacion de la vista.» (1) (XVII.)



(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 48 Art. 3.º

CAPÍTULO TREINTA.



El Origen del mal.

Hé aquí una de aquellas cuestiones que suministran una nueva prueba de la impotencia de la razon humana, y de los errores á que es arrastrada, cuando cerrando los ojos á la luz fecundante de la revelacion, pretende levantar el edificio de la ciencia apoyándose en sus propias fuerzas. El Maniqueismo buscando un primer principio malo por naturaleza y primer origen de todos los males, y Bayle afirmando que semejante sistema, aunque absurdo y falso *á priori*, es acceptable y verdadero *á posteriori*, revelan de una manera demasiado patente, que existen ciertos problemas capitales en la filosofía, en cuya solucion la razon humana no puede dar un paso con seguri-

dad desde el momento en que se revela contra la ciencia de la fé y de la tradicion, base indispensable de toda filosofía verdadera.

No es facil en efecto, cuando se prescinde absolutamente de estos elementos, resolver satisfactoriamente la cuestion que nos ocupa. Porque ¿qué podrá contestar la razon humana cuando se le pregunte sobre el origen y la causa *á priori* del mal? Por una parte parece absurdo decir que el mal depende y procede del bien, y que en este se debe buscar la razon de existencia de aquel. ¿Dirémos pues que el mal procede del mal? Pero esto sobre que nos conduciria en último resultado al Maniqueismo, obligándonos á admitir un primer mal por esencia, primer principio de todo mal, envuelve ademas un absurdo mayor aun si cabe que el primero. Acabamos de ver en efecto, que el mal es la mera carencia y privacion de algun bien particular, lo que equivale á decir, que es el no ser de una perfeccion ó entidad positiva, es decir, nada: pero la nada, nada puede producir, ni menos puede ser origen del mal, cuya existencia presupone necesariamente alguna accion impediente ó removente la comunicacion del bien. Luego implica contradiccion el decir, que el mal es la causa y origen del mal.

Empero por dificil que se presente la solucion de este problema, la dificultad desaparece en gran parte desde que la razon humana, poniéndose en contacto con la razon divina, se coloca sobre la idea cristiana de Dios, para descubrir desde allí la íntima naturaleza de las relaciones que existen entre este y sus criaturas. Asi vemos con admiracion á santo Tomás, que

partiendo por una parte de la idea católica de Dios como Sumo Bien, tipo ejemplar y eficiente de toda bondad, y apoyándose por otra sobre la verdadera idea de la creacion en sus relaciones con la defectibilidad de las criaturas, llega á descubrir por un procedimiento tan sencillo como luminoso y exacto, la verdadera causa y la razon filosófica del origen del mal. Su grande inteligencia, inmoble y apoyada sobre estas dos ideas fundamentales de la filosofía cristiana, se apodera de la idea del mal, y desenvolviéndola con magestuosa seguridad, la lleva como naturalmente, y casi sin esfuerzo hasta sus últimas aplicaciones: examina en fin la cuestion bajo todas sus fases, sin que nada se escape á su vista penetrante. El mal nos dice, se funda en el bien, y es causado por él; y esta afirmacion que á primera vista parece una paradoja, se convierte bajo su pluma en demostracion irrefragable. Oigamos sus palabras: (1)

«La causa del mal, del modo que el mal puede tener causa, es el bien. Se debe tener presente ante todo, que el mal no puede tener causa directa ó *per se;* lo cual se manifiesta con tres razones. En primer lugar, lo que tiene causa *per se*, entra en la intencion de esta causa, y es segun la intencion de la misma, pues lo que se realiza ó existe sin entrar en la intencion del agente, no es efecto *per se*, sino *per accidens* ó indirecto; como la apertura del sepulcro es causa accidental del hallazgo del tesoro, por lo mismo que este hallazgo se verifica fuera de la intencion del agente. Ahora bien: el mal en cuanto tal, no entra en la inten-

(1) *Quæst. Disp. De Malo.* Cuest. 1.ª Art. 3.°

cion ni es querido ó intentado por agente alguno; porque todo objeto apetecible, en tanto es apetecible é intentado por el agente, en cuanto este lo aprende ó percibe bajo la razon de bien, el cual se opone al mal en cuanto mal. Por eso vemos que nadie obra ni ejecuta algun mal, sino intentando algun bien, al menos que sea tal en su opinion, como el adúltero percibe como bien el gozar del deleite sensible, y por esto comete el adulterio. Se deduce pues segun esto, que el mal no tiene causa *per se* ó directa.

En segundo lugar pruébase esto mismo, porque todo efecto *per se*, tiene alguna semejanza con su causa, bien sea que esta semejanza sea perfecta, como sucede en las causas unívocas, en las cuales el efecto es semejante en especie á la causa; bien sea que dicha semejanza sea imperfecta, como sucede en las causas equívocas. Es asi que toda causa eficiente en tanto obra en cuanto existe y contiene alguna actualidad, lo cual pertenece á la razon de bien: luego el mal como tal, no tiene semejanza alguna con la causa agente en cuanto tal. Luego el mal no tiene causa *per se*.

En tercer lugar se prueba esto, porque toda causa *per se*, tiene cierto y determinado órden á su efecto: es asi que lo que se hace segun el órden, no es malo, sino que el mal consiste en traspasar el órden de las cosas; luego el mal en cuanto tal no tiene causa *per se*.

Sin embargo de esto, preciso es señalar al mal alguna causa; pues no siendo el mal una naturaleza existente por si misma, y sí una cosa inherente á otra á modo de privacion, la cual envuelve en su concepto el defecto de una perfeccion que no existe en

el sujeto en quien debiera existir, es evidente que el ser malo, no conviene naturalmente al sujeto en quien se encuentra el mal; porque si tal defecto conviene á la cosa por su misma naturaleza, ya no se puede decir mal respecto de la misma; asi como no es mal del hombre el no tener alas, ni es mal de la piedra el no tener vista, porque estos defectos ó privaciones les convienen naturalmente.

Todo modo de ser que no conviene á la cosa naturalmente, es necesario que tenga alguna causa; el agua no estará caliente sino hay alguna causa que la constituya tal. Luego es preciso que todo mal tenga alguna causa á lo menos indirecta ó *per accidens*, toda vez que no puede tener causa *per se*.

Empero todo lo que es *per accidens*, debe reducirse finalmente á alguna causa *per se*; y si el mal no tiene causa *per se*, ó sea causa directa, resulta que solo el bien tiene causa *per se*. No puede ser causa directa del bien, mas que otro bien, supuesto que toda causa tiende á asimilarse el efecto. Resulta pues que en último término, la causa *per accidens* ó indirecta de cualquier mal, es el bien. Sucede á veces, que una cosa mala, ó mejor, un bien defectuoso, es causa de algun mal; pero siempre hay que llegar por último á que la causa primera de ese mal, no será el mal, tomado precisamente como tal y bajo la razon del mal, sino algun bien.

De dos maneras el mal es causado por el bien. En primer lugar, el bien es causa del mal, en cuanto aquel es algun ente defectuoso. En segundo lugar, en cuanto es agente *per accidens*, lo cual se manifiesta en las mismas cosas naturales. La corrupcion del agua es producida por la actividad del fuego, la cual no in-

tenta principalmente y *per se* la destruccion del ser del agua, sino que intenta principalmente comunicar su naturaleza á otra materia, de lo cual se sigue por necesidad la corrupcion del agua: de esta suerte el fuego es causa *per accidens*, de que el agua deje de existir. En órden al primer modo, se puede poner ejemplo en el parto monstruoso, cuya causa es la virtud ó actividad defectuosa del agente. . . . .
. . . .

En las cosas voluntarias se verifica tambien en cierto modo lo que se acaba de decir, pero no de la misma manera que en las causas necesarias. Es indudable que el objeto deleitable segun los sentidos, mueve la voluntad del adúltero y la atrae á gozarse en dicho deleite que escluye el órden de la razon y de la ley divina, lo cual constituye un mal moral. Si la voluntad recibiera de un modo necesario la impresion del deleite sensual, á la manera que el cuerpo natural recibe necesariamente la impresion del agente, entonces se verificaria lo mismo en las cosas voluntarias que en las naturales. Empero no sucede así: porque por mucho que induzca y atraiga el objeto esterno sensible, queda en la potestad de la voluntad acceptar ó no acceptar; por cuya razon la causa verdadera del mal que resulta cuando consiente, no es el objeto deleitable, sino la misma voluntad. Esta es causa del mal moral segun los dos modos dichos, á saber *per accidens* y en cuanto es bien defectuoso. Es causa *per accidens*, en cuanto se inclina á un objeto que es bueno de una manera relativa solamente, es decir, para los sentidos, pero que al mismo tiempo se junta con otra cosa que es mala absolutamente.

Como bien deficiente, la voluntad es causa del mal, en cuanto es preciso considerar en ella algun defecto anterior á la eleccion defectuosa con la cual elige una cosa buena con bondad relativa á la sensibilidad, pero que es mala absolutamente. Lo cual se evidencia de este modo: En todas las cosas en las cuales la una debe ser la regla y medida de otra, la razon de bien en la cosa regulada y mensurada, depende de su conformidad con la norma y medida, y al contrario la razon de mal existe y tiene lugar cuando falta esta regulacion y medida. Si hay un artífice que debe cortar y disponer convenientemente algun madero en conformidad á alguna regla, si no trabaja rectamente, lo cual será cortar *mal*, esta mala incision procederá del defecto de la conformidad con la regla. No de otra manera pues, el deleite y cualquiera otra accion del hombre, debe ser regulada y ordenada segun la regla de la razon humana y de la ley divina: asi es que antes de la eleccion desordenada ó *mala*, se presupone en la voluntad el no uso ó aplicacion de la regla de la razon y ley divina. Ni es necesario buscar otra causa de este no uso de la expresada regla, pues basta para esto la misma libertad defectible de la voluntad por razon de la cual puede obrar ó no obrar. Y esto de no atender actualmente á la regla dicha, en sí considerada, no es mal ni de culpa, ni de pena; porque el alma no está obligada ni puede atender siempre actualmente á esta regla, á la manera que el artífice no obra mal por no tener siempre la regla en la mano, sino porque pasa á cortar sin tener la regla conveniente. De un modo análogo, la culpa de la voluntad no consiste precisamente

en no atender actualmente á la regla de la razon y ley divina, sino en proceder á la eleccion sin tener presente y conformarse con esta regla. Por eso dice san Agustin, que la voluntad es causa del pecado en cuanto es defectuosa; pero compara este defecto al silencio ó tinieblas, en razon á que es una mera negacion ó carencia de ser.»

«El bien, prosigue despues, por lo mismo que es criado, envuelve algun defecto, del cual puede proceder el mal voluntario ó moral; porque por el hecho mismo de ser criatura, síguese que debe estar sujeto á otro como á su regla y medida. Si él fuera su misma regla y medida, no podria obrar sin regla: por eso Dios, que es su regla no puede pecar.»

Lo repetimos, los hombres verdaderamente científicos; los que conocen la importancia y alta trascendencia de esta cuestion, reconocerán, no lo dudamos, que el gran problema sobre el origen del mal se halla aqui resuelto de una manera tan satisfactoria como permiten sus condiciones. La solucion de santo Tomás, en completa armonía por una parte con la idea cristiana de Dios suministrada por la revelacion, no puede desconocerse que es á la vez altamente filosófica. Todo se halla perfectamente conciliado en ella: la existencia real del mal se concilia con su naturaleza esencialmente negativa; la causalidad del bien en órden al mal, lejos de conducir á la afirmacion absoluta del Maniqueismo nos conduce por una parte á la Bondad por esencia y por otra á la defectibilidad primordial de la criatura.

Y nótese de paso la profunda filosofía que encierra la doctrina del santo Doctor tan frecuentemente inculcada

en sus escritos, sobre la relacion y dependencia de la defectibilidad moral en el hombre relativamente á la creacion *ex nihilo:* porque es preciso no olvidarlo; no solo es altamente filosófico buscar aqui la primera raiz de la defectibilidad humana, sino que semejante doctrina aplicada á toda la escala de los seres finitos, destruye por su base el Panteismo, estableciendo una diferencia radical, primitiva y absolutamente necesaria, entre la esencia divina, subsistente por si misma con independencia absoluta de toda creacion, y el órden de los seres criados, cuya produccion *ex nihilo* lleva necesariamente consigo la idea de defectibilidad y el concepto de subordinacion natúral y de regulacion pasiva en el órden moral respecto del Ser necesario y absoluto que llama á la existencia con su palabra infinitamente poderosa á lo que antes no era sino en la nada.

A pesar de que Leibnitz, arrastrado acaso por el amor de la novedad que en su época dominaba, y acosado por los sofismas de Bayle, desfiguró por medio del optimismo la grande y cristiana teoría de santo Tomás sobre el origen y existencia del mal, su buen sentido filosófico y su elevada razon le obligaron á adoptar en gran parte esta teoría. Así es que le vemos espresarse en los siguientes términos: (1) «Los antiguos atribuian el origen del mal á la materia que creian increada é independiente de Dios; pero nosotros que hacemos proceder de Dios todos los seres, ¿en donde hallaremos el origen del mal? La respuesta es, que la causa del mal debe buscarse en la naturaleza misma ideal de la criatura, segun que esta naturaleza se halla

(1) Ensay. de Teod. Parte 1.ª núm. 20.

contenida en las verdades eternas que existen en el entendimiento divino independientemente de su voluntad. Porque es preciso no perder de vista, que aun con anterioridad al pecado, *hay en la criatura una imperfeccion originaria, puesto que como procedente de la nada, es esencialmente limitada*: de donde procede, que no puede saberlo todo, y de aquí el que sea capaz de engañarse y cometer otras faltas.... Hablando propiamente, lo formal del mal no tiene causa eficiente, porque el mal en cuanto tal consiste en una privacion, como veremos luego, es decir, en lo que la causa eficiente no hace ó ejecuta. Por eso los Escolásticos solian llamar á la causa del mal, causa *deficiente.*»

«Una voluntad mala; añade mas adelante, (1) es en su esfera lo que el principio malo de los maniqueos sería en el universo; y la razon, que es una imágen de la Divinidad, suministra á las almas malignas, grandes medios de causar muchos males.»

Hé aquí finalmente otro pasage, que en union con los precedentes, puede decirse, que reasume y contiene los puntos principales de la teoría de santo Tomás sobre esta materia. (2) «La esplicacion de la causa del mal, por medio de un principio particular maléfico, *per principium maleficum*, es insostenible. El mal no exige causa alguna positiva, como no la exigen el frio y las tinieblas: no existe un *primum frigidum*, ni un principio de las tinieblas. El mal mismo solo procede de la privacion; lo positivo no tiene lugar en él, sino por concomitancia, como lo activo solo entra por

(1) *Ibid.* núm. 26.
(2) *Ibid.* Part. 2.ª núm. 153.

concomitancia en el frio. Vemos que el agua congelada es capaz de romper el cañon de un mosquete en que se halla encerrada; y sin embargo el frio no es mas que una privacion de fuerza, puesto que se origina de la privacion del movimiento.......... Asi es como la privacion envuelve *per accidens* accion y fuerza. Ya dejo manifestado de qué manera la privacion es suficiente para causar el error y la malicia, y cómo Dios puede permitirlos, sin que por esto haya malignidad en él. El mal viene de la privacion: lo positivo y la accion nacen de él accidentalmente, como la fuerza, nace del frio.» «El libre albedrio, concluye, (1) se dirige al bien, y si encuentra el mal en su camino es accidentalmente; es que el mal se halla oculto y como disfrazado bajo el bien. Las palabras que Ovidio pone en boca de Medea, *video meliora, proboque, deteriora sequor*, significan, que el bien verdadero ú honesto, es vencido por el bien deleitable, el cual produce mayor impresion que aquel sobre nuestra alma, cuando se halla agitada por las pasiones.»

Compárese tambien la solucion de santo Tomás, no diré ya con la solucion dualista del maniqueismo, sino con la solucion optimista propuesta y desarrollada por Malebranche y Leibnitz, con la mira especialmente de dar razon del origen del mal; y dígase de buena fé si semejante hipótesis merece siquiera ponerse en parangon con la solucion presentada por santo Tomás. No es ahora la ocasion de examinar el optimismo: solo pretendo consignar que mientras Malebranche y Leibnitz acosados por los sofismas de Bayle, recurren para

(1) *Ibid.* núm. 154.

conciliar la existencia del mal con la Bondad por esencia, á una suposicion tan poco sólida en si misma como funesta y peligrosa en sus consecuencias, santo Tomás resuelve el gran problema sin menoscabar en lo mas mínimo las perfecciones y derechos de la Divinidad; y lo que es mas aun, sin recurrir á afirmaciones gratuitas y peligrosas, resuelve todas las dificultades y contesta de antemano á los sofismas de Bayle, que en último resultado no son otra cosa que una reproduccion de los argumentos de los antiguos epicureos y maniqueos.

Un padre, un amigo que pudiendo libertar de todo mal las personas á quienes aman, no lo hicieran, no deberian decirse buenos bajo este concepto: luego Dios falta á su bondad, si pudiendo eximir á sus criaturas del mal, no lo verifica.

La facultad de pecar contra el órden moral que se encueutra en el hombre, no puede proceder de un principio bueno por esencia como es Dios, porque una cosa mala como es dicha facultad, solo puede ser producida por otro principio malo. Luego asi como la facultad de obrar bien procede de Dios, principio del bien, asi la facultad de obrar mal, procede de algun primer principio malo. Hé aquí los dos puntos capitales sobre los cuales giran todos los argumentos sofísticos de Bayle y de los que marchan sobre sus huellas.

Y sin embargo, ¿que viene á ser esta argumentacion, sino una reproduccion de los sofismas de los maniqueos, tantas veces refutados victoriosamente por Tertuliano, san Agustin y demas Padres de la Iglesia, y últimamente por santo Tomás? «Todo agente sabio

y provisor, dice este, (1) escluye cuanto puede el defecto y el mal de las cosas que gobierna; vemos que existen muchos males en las cosas: luego ó Dios no tiene suficiente poder para impedir el mal en las criaturas y no será omnipotente, ó no provee convenientemente á todas las criaturas.» «El efecto de las causas segundas, añade en otra parte, (2) se reduce á la primera causa; es asi que el bien es causa del mal, como se ha dicho: luego siendo Dios la causa de todo bien, síguese que todo mal procede tambien de Dios.» Hé aquí en el fondo los dos argumentos de Bayle. Si lo permitiera el plan de esta obra nos sería facil manifestar hasta la evidencia que todas las evoluciones particulares de estos dos puntos capitales que constituyen el conjunto de toda la argumentacion de Bayle, se hallan previstas, propuestas y contestadas en los escritos del santo Doctor.

Facil es reconocer que el segundo sofisma no tiene apariencia de verdad, sino porque procede bajo un doble supuesto falso. Ni la facultad de apartarse del órden moral constituye un pecado, ni por consiguiente un mal moral, puesto que no es otra cosa que el libre albedrio, que es un bien y una perfeccion; ni el mal debe proceder de otro mal como de causa eficiente, á no ser que se prefiera decir, que una negacion de ser puede ser causa eficiente del mal. Es evidente por lo tanto que para desvanecer esta dificultad, basta no olvidar la verdadera naturaleza del mal y su razon de causalidad enseñadas por santo Tomás.

---

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 22, Art. 2.°
(2) *Ibid.* Cuest. 49. Art. 2.°

Por lo que hace á la primera objecion, basta recordar con los antiguos Padres de la Iglesia y en especial con san Agustin, que es absurda y antifilosófica la comparacion absoluta que se pretende establecer entre la razon de bondad en Dios y en las criaturas. En Dios, esta bondad se halla acompañada de un poder infinito, y por consiguiente el pretender que Dios hiciera todo el bien posible en las criaturas, sería lo mismo que establecer que Dios debia producir un bien infinito, y que no era libre en la comunicacion y distribucion del bien con respecto á sus criaturas. En el hombre, la bondad se halla acompañada de un poder limitado, y no se le considera bueno en un sentido absoluto, sino realiza y comunica todo el bien que puede; porque la realizacion de este bien constituye una perfeccion interna y subjetiva respecto del hombre, lo cual no se verifica en Dios cuya bondad interna, esencial y absoluta, es independiente de la creacion y subsiste la misma sin ella que con ella.

Santo Tomás contestando de antemano á la indicada objecion de Bayle, desenvuelve y aplica esta sólida doctrina, condensando en su respuesta el profundo pensamiento de los antiguos PP. de la Iglesia sobre este punto. «De diferente manera debe hablarse de aquel que tiene cuidado de alguna cosa particular, que del agente universal que provee á todas las criaturas; porque el que es provisor particular, escluye cuanto puede todo defecto del sujeto encomendado á su cuidado; pero el provisor universal permite que exista algun defecto en alguna cosa particular, para que no se impida el bien del todo. Por este motivo las corrupciones y defectos que se observan en las cosas na-

turales, se dice que son contra alguna naturaleza particular, pero al propio tiempo son segun la intencion de la naturaleza universal, en cuanto el defecto de una cosa cede en bien de otra y tambien de todo el Universo; porque la corrupcion de una cosa lleva consigo la produccion de otra por medio de la cual se conserva alguna especie. Siendo pues Dios agente universal cuya providencia se estiende á todo ente, pertenece á su providencia el permitir que existan ciertos defectos en algunas naturalezas particulares, á fin de que no se impida el bien perfecto del Universo. Pues es cierto que si se impidiesen todos los males, se impedirian tambien muchos bienes que se encuentran en el mundo: sin la muerte de otros animales, no se conservaria la vida del leon; ni admirariamos la paciencia de los mártires, sino existiera la persecucion de los tiranos. Por eso dice san Agustin: «*Dios siendo omnipotente, de ningun modo permitiria que existiera algun mal en sus obras, sino fuera omnipotente y bueno hasta tal punto, que sacase bien del mal que permite.*»

Desenvolviendo en otra parte esta doctrina, señala el verdadero origen y el fundamento poco filosófico de semejantes errores, asi como de los sofismas que en su favor suelen algunos aducir. (1) «Los que afirmaron, dice, la existencia de dos primeros principios, uno bueno y otro malo, incurrieron en este error por la misma causa ó raiz de la cual tomaron origen otras afirmaciones estrañas de los antiguos; es decir, no consideraron la causa universal de todo el ente, sino solamente las causas determinadas de los defectos par-

(1) *Ibid.* Cuest. 49. Art. 3.º

ticulares. Asi es que si observaban que una cosa era nociva respecto de otra por la condicion de su naturaleza, deducian de aqui que la naturaleza de aquella cosa era mala, como si dijeramos que la naturaleza del fuego es mala, porque quemó la casa de algun pobre. Empero el juicio sobre la bondad de alguna cosa no debe formarse segun su relacion con algun efecto particular, sino segun su esencia en si misma, y ademas segun la relacion que envuelve respecto de todo el Universo, en el cual cada cosa ocupa su lugar muy ordenadamente. Del mismo modo tambien, observando que dos efectos particulares contrarios, proceden tambien de dos causas particulares contrarias, no supieron referir y reducir esta pluralidad de causas particulares contrarias, á una causa universal y comun; y de aqui es que llevaron la contrariedad en las causas hasta los primeros principios. Mas siendo cierto que las naturalezas contrarias convienen en alguna razon comun, es necesario admitir una causa universal sobre las causas contrarias particulares........... del mismo modo que vemos que sobre todas las cosas que de cualquiera manera existen, hay un primer principio de ser.» (XVIII.)



CAPÍTULO TREINTA Y UNO.



Examen del Dualismo: existencia del mal como primer principio.

La investigacion relativa al gran problema sobre el origen del mal, y las palabras que acabamos de citar, nos conducen naturalmente al examen del principio fundamental del Maniqueismo, ó sea la existencia de un mal esencial, primer principio activo independiente y positivo de los males particulares. Aunque el Dualismo y el Maniqueismo tienen grande afinidad entre sí, siendo sobremanera facil el tránsito del primero al segundo, no puede decirse sin embargo que son enteramente idénticos. El Maniqueismo admite simultáneamente con la Divinidad, primer principio del bien, otra naturaleza positiva, mala por su esencia,

y eterna como Dios, pero causa directa y activa, y razon *á priori* del mal. El Dualismo, ó establece dos principios positivos y activos del bien y del mal, pero subordinados ambos y dependientes de un principio superior á ellos, ó si admite dos principios eternos é independientes, solo atribuye actividad al principio bueno, refiriendo el mal al principio pasivo: tal es el Dualismo de los que admitieron la eternidad de la materia. La història del Dualismo es mas estensa que la del Maniqueismo; y sus aberraciones son tambien mas disculpables que las de este.

Desfigurada y alterada entre los antiguos filósofos la idea de la caida original; olvidada y desconocida la enseñanza de la filosofía de la tradicion sobre la verdadera naturaleza de las relaciones entre lo infinito y lo finito, desde que la razon humana dejó escapar de sus manos la idea de la creacion, principio fecundo y única base que puede llenar las imperiosas exigencias de la humana inteligencia en órden á la determinacion de esas relaciones, la filosofía pagana dificilmente podía evitar el escollo del Dualismo, al pretender dar razon del origen y existencia del mal. Asi es que despues de haber encontrado este sistema bajo una forma ú otra entre los persas, egipcios, filósofos de la India, y en general en todas las filosofías del Oriente sin escluir á los Chinos que tambien adoptaron este error; le vemos aparecer en el Helenismo bajo una forma mas determinada, mas concreta y mas científica, libre ya en gran parte de los mitos y símbolos en que le envolviera la filosofía del Oriente. La diada de Pitagoras, y la materia eterna de Platon coexistente con Dios, y principio pasivo de la

realizacion de los seres finitos, no son mas que una forma del Dualismo, mas filosófica si se quiere, que las anteriores, en razon á que no solo escluye el simbolismo, sino que se esfuerza en rechazar el emanatismo que venia envuelto en el Dualismo de la filosofía del Oriente.

El Maniqueismo pues es una determinacion del antiguo y casi universal Dualismo; es su fórmula mas grosera, y menos racional y escusable, despues que la revelacion cristiana rehabilitó la idea verdadera de la creacion. Es evidente en efecto que la afirmacion fundamental del Maniqueismo relativamente á la existencia de un principio ó ser infinitamente malo, es una afirmacion opuesta al sentido comun y contradictoria en si misma. ¿Qué se entiende en toda filosofía, ó mejor dicho, qué es lo que el sentido comun de todos los hombres entiende por mal? No otra cosa ciertamente que la privacion ó carencia de algun bien, hasta el punto que tanto mayor se dice un mal, cuanto mayor es el bien cuya carencia envuelve: luego un ente infinitamente malo, equivale á un ser que escluye toda bondad; es asi que lo que carece de toda bondad es nada, puesto que si tiene alguna realidad ya no envuelve infinita carencia de bondad, siendo cierto que toda realidad en cuanto tal tiene razon de bien; luego un ser infinitamente malo implica una contradiccion palpable; pues cuando se dice *ser*, se supone una realidad, y cuando se dice *infinitamente malo*, se pone el no ser de esa realidad, toda vez que mal infinito es lo mismo que carencia infinita de bien, y la carencia infinita de bien, es la nada ó el no ser.

Pero echemos á un lado el significado de las pala-

bras; pasemos por encima del sentido comun, y haciendo callar por un momento la razon, admitamos la hipótesis de un mal infinito positivo, es decir, un ente real, eterno é independiente, que se denomine infinitamente malo por razon de su propension infinita al mal. Para reconocer que semejante hipótesis es tan absurda como la primera, basta tener presente que un ser eterno, que existe por sí mismo con absoluta independencia de otro, como concibe el Maniqueismo al primer principio del mal, no solo debe poseer la bondad, sino que debe contener todas las perfecciones posibles. En efecto; un ente que existe por si mismo desde la eternidad y necesariamente, ó no existe ó tiene necesariamente todas las perfecciones posibles, toda vez que no dándose á sí mismo el ser, ni menos recibiéndolo de otro, sino existiendo necesariamente por sí mismo, nada hay fuera de él que pueda poner límites á sus perfecciones. Luego el primer principio del mal afirmado por el Maniqueismo, será al mismo tiempo infinitamente malo é infinitamente bueno: malo en sumo grado por su infinita propension al mal: sumamente bueno, porque contiene todas las perfecciones posibles en razon de ente necesario y existente por su esencia.

Obligado Bayle á salvar el absurdo que lleva consigo la esplicacion del origen del mal por medio de la coexistencia independiente de los dos principios, en razon á la absorcion final del mal por el bien ó viceversa, recurrió á una suposicion destituida de todo fundamento, é insuficiente por otra parte para salvar el inconveniente indicado. Tal es el pacto que supone entre los dos principios en órden á no impedirse mu-

tuamente en la produccion del bien y del mal. El pacto supuesto entre el Sumo Mal y el Sumo Bien, ó es bueno ó es malo: si lo primero, no pudo ser aceptado de ninguna manera por el Sumo Mal, pues que la aceptacion de un bien repugna á un primer principio infinitamente malo, y al cual conviene por su misma esencia la suma propension al mal. Si lo segundo, tendremos un inconveniente análogo, al menos en la opinion del Maniqueismo, supuesto que este pretende establecer la existencia de los dos principios, porque cree incompatible la existencia del mal con la existencia de un principio único, ó sea del Sumo Bien. Luego repugna que el principio bueno acepte este pacto, si este tiene razon de mal. Luego es arbitrario y absurdo semejante pacto segun los principios mismos del Maniqueismo.

Por otra parte, si al principio infinitamente bueno no le repugna el permitir la produccion del mal por parte del principio infinitamente malo, se infiere legítimamente que la permision del mal por parte del Sumo Bien, basta para dar razon suficiente de su origen. Luego al admitir la hipótesis del expresado pacto, el Maniqueismo falta á su supuesto fundamental, en virtud del cual pretende que la existencia y origen del mal no puede encontrar esplicacion suficiente en la permision por parte del Sumo Bien.

Veamos ahora con que vigor y energía combate santo Tomás los principios del Maniqueismo, reasumiendo y elevando la impugnacion que precede. (1) «El sumo mal debe escluir toda participacion de bien, asi como

(1) *Sum. Cont. Gent.* Lib. 3.º Cap. 15.

Sumo Bien es aquello que está absolutamente exento de todo mal; es asi que no puede existir ningun mal que se halle enteramente separado de todo bien, habiéndose demostrado antes que todo mal se funda en alguna cosa buena: luego no existe el sumo mal. Si existe el sumo mal, es necesario que sea malo por su esencia, á la manera que el Sumo Bien es bueno por su esencia; esto implica contradiccion, puesto que el mal no tiene esencia positiva, como se ha probado antes: luego implica contradiccion la posicion de un mal sumo, principio de todos los males.»

«Si la diversidad y contrariedad de las cosas, añade, (1) procede de la diversidad de los agentes, se verificaría esto especialmente, por parte de la diversidad y contrariedad entre el bien y el mal, (segun afirmaron muchos) de suerte que todas las cosas buenas procedan de un principio bueno, y las cosas malas de algun principio malo.............. Pero es imposible que exista un primer principio de todos los males; porque reduciéndose todas las cosas que son tales por razon de otro, ó alguna cosa que sea tal por sí misma, sería necesario que el principio activo de los males fuera malo por sí: una cosa se dice tal por sí misma cuando es tal por esencia: luego la naturaleza de dicho principio sería mala por su esencia. Esto implica un imposible; porque todo lo que existe, es necesariamente bueno en cuanto es ente, pues toda naturaleza ama su existencia y desea conservarla, y la señal de esto es que por el contrario, todo ente resiste á su destruccion: y lo que todas las cosas apetecen tiene razon de bien.

(1) *Ibid.* Lib. 2.° Cap. 41.

Todo agente en cuanto tal, importa actualidad, la cual á su vez en razon de tal importa perfeccion; es asi que todo ente perfecto en cuanto tal es bueno: luego todo agente, en cuanto agente es bueno. Luego una cosa mala por su esencia no puede ser agente; y sin embargo si es primer principio del mal, debe ser mala por esencia. Es imposible por lo tanto que la distincion en las cosas proceda de dos principios primitivos, uno bueno y otro malo.

Si todo ser en cuanto ser es bueno; luego todo mal en cuanto mal será no ente; es asi que al no ente en cuanto tal, no se le puede asignar causa agente, puesto que todo agente obra en cuanto existe y tiene actualidad, y por otra parte el agente obra para producir alguna realidad: luego es absurdo asignar causa *per se* agente al mal en cuanto mal. Luego es imposible referir la existencia del mal á una primera causa, que sea causa eficiente *per se* de todos los males.

Lo que de ninguna manera existe, no puede decirse ni bueno ni malo, asi como por el contrario lo que existe en cuanto existe, es bueno. De aqui se infiere, que una cosa se dice mala en cuanto envuelve alguna razon de no ser; tal es el ente con privacion de alguna realidad; de manera que la cosa denominada mala, es el ente privado de alguna realidad ó perfeccion que le conviene, y el mal es la privacion misma; es asi que la privacion no tiene causa *per se* agente; porque todo agente obra en cuanto tiene forma ó actualidad, razon por la cual es necesario que el efecto *per se* del agente participe tambien de su actualidad, puesto que todo agente produce algun efecto semejante

á sí, si no es impedido accidentalmente. Luego es evidente que el mal no puede tener causa agente *per se*, sino que entra accidentalmente en los efectos de las causas agentes *per se*. Luego no existe un principio primero y *per se* de los males, sino que se debe decir que el primer principio de todas las cosas, es el primero y único Bien, en cuyos efectos se encuentra el mal accidentalmente. Por eso se dice en el libro de Isaias, cap. 41: *Yo el Señor y no hay otro Dios; yo el que formo la luz y crio las tinieblas, el que hago la paz y crio el mal; yo el Señor que hago todas estas cosas........* A esto se refiere lo que dice san Gregorio: *Aun los males que no son nada en su naturaleza, son criados por el Señor; pero en tanto se dice que cria los males, en cuanto ordena á nuestro castigo las cosas por él creadas, buenas en sí mismas.*

Las razones que se acaban de consignar son suficientes para escluir el error de los que admitieron dos primeros principios contrarios, error que se manifestó primeramente en Empedocles, el cual estableció la amistad y la discordia como los dos primeros principios agentes, de los cuales la amistad era la causa de la generacion, y la discordia de la corrupcion; de lo cual parece inferirse segun Aristóteles, que admitia los dos indicados agentes, bueno el uno y malo el otro, como los principios contrarios primordiales.

Tambien Pitágoras estableció dos primeros principios, el bueno y el malo; pero no en razon de principios formales ó internos, pues suponia que eran como dos géneros bajo los cuales se comprendian las demas naturalezas. Estos groseros errores de los antiguos filósofos, impugnados suficientemente por filó-

sofos posteriores, fueron renovados é introducidos en la doctrina cristiana por algunos hombres de perverso sentido, el primero de los cuales fue Marcion, de quien tomaron nombre los marcionitas, el cual introdujo esta heregía en el cristianismo, enseñando dos primeros principios contrarios: á este siguieron los cerdonianos y despues los maniqueos, que fueron los que principalmente difundieron este error.»

Las indicaciones históricas del santo Doctor relativamente al origen del error que nos viene ocupando, se hallan completamente de acuerdo con la universalidad del dualismo cosmogónico de la filosofía pagana por una parte, y por otra con el desenvolvimiento histórico y lógico de la heregía. Sabido es en efecto que este absurdo sistema formaba parte de los errores de la mayor parte de las sectas gnósticas, que tanto dieron que hacer á la Iglesia en los primeros siglos, y si Manes le dió su nombre, fue por el mayor desarrollo que comunicó á su doctrina y especialmente por el espíritu de proselitismo que le imprimió.

Por lo demas, no se puede menos de reconocer aqui una metafísica elevada y una argumentacion poderosa, que sigue y ataca al Maniqueismo desde sus primeros fundamentos hasta sus últimas consecuencias; metafísica y argumentacion que en union y combinadas con la profunda doctrina del mismo santo Doctor sobre la naturaleza y unidad de la verdad, destruye por su base la absurda cuanto peligrosa afirmacion de Bayle, cuando dice, que el Maniqueismo es absurdo considerado *á priori*, pero verdadero considerado *á posteriori*. La enunciacion sola de semejante opinion, en oposicion

manifiesta con los principios mas elementales de la filosofía, basta para su refutacion. ¿Acaso la repugnancia entre el predicado y el sujeto, se mudará en conveniencia y conexion, segun que nosotros consideremos la relacion de los dos términos, *á priori* ó *á posteriori?* ¿Por ventura la existencia real de los objetos expresada en la proposicion *verdadera*, cambiará con nuestro modo de concebir las cosas? ¿No equivale esto á decir que las cosas pasan del ser al no ser y vice-versa, segun nuestro modo de percepcion, y que nuestro pensamiento es la medida y la causa del ser real de las cosas? No; la verdad no cambia mientras no cambien los objetos á que se refiere, porque por medio de estos objetos llega hasta Dios, Verdad inmutable, Verdad por esencia; desde la cual desciende hasta nuestro entendimiento tan inmutable, en cierto sentido, como en el mismo Dios que es su razon primordial *á priori*. En todo caso la verdad, que es el ser, no puede ser y no ser al mismo tiempo, cualquiera que sea el intermedio por el cual se la mire, so pena de aniquilar la razon humana llegando hasta el mas absoluto escepticismo, negacion de toda verdad y de toda inteligencia.

Antes de terminar este capítulo séanos lícito recordar, que santo Tomás al desenvolver su magnífica y completa teoría sobre el mal, es como siempre el eco fiel de san Agustin. Este genio eminente, á pesar de las vacilaciones en que el Maniqueismo le hiciera incurrir por un momento, establece los dos puntos capitales sobre los cuales gira la teoría de santo Tomás, separando del primer principio toda razon de mal, y buscando el origen inmediato del pecado en el libre albedrio.

«Pero aunque yo, dice, (1) confesaba y creia firmemente que Vos, mi Señor y verdadero Dios, sois incorruptible, invariable, y por todas partes ageno de mutabilidad y alteracion, y que creásteis no solamente nuestras almas, sino tambien los cuerpos, y generalmente todas las criaturas; todavía no entendia yo bien claramente, cual es la causa del mal ó de lo malo: eso sí, conocía que cualquiera que ella fuese debia buscarla de tal modo, que no me viese precisado por ella á creer que Vos, Dios y Señor inconmutable, érais capaz de alguna mudanza ó variedad, para no hacerme yo malo á mi mismo, al indagar la causa del mal. Asi la buscaba tan seguro de no dar en aquel desvario, como estaba convencido y cierto de que no era verdad la doctrina de los maniqueos, que huía y detestaba con todo mi corazon; porque veía claramente, que buscando ellos la causa y origen del mal, estaban llenos de maldad tan escesiva, que antes creian que vuestra naturaleza y sustancia malamente padecia, que el que la suya obraba malamente.

Yo me esforzaba cuanto podia para entender lo que habia oido decir, esto es, que el libre albedrio de nuestra voluntad era la causa del mal que obrábamos, y la rectitud de vuestro juicio la causa del mal que padeciamos; pero yo no podia entender esto clara y distintamente. Y asi procurando sacar la atencion de mi entendimiento de estas profundas tinieblas, volvia á sumergirme en ellas otra vez, y esforzándome repetidas veces á lo mismo, me hundia del mismo modo otras tantas veces.

(1) *Conf.* Lib. 7.° Cap. 3.°

Me levantaba algun poco hácia vuestra luz, el saber yo con tanta certeza que tenia mi voluntad propia, como estaba cierto de que tenia vida. Asi cuando queria ó no queria algo, estaba muy cierto de que yo mismo, y no otro, era el que queria ó no queria aquello; y ya casi conocia que alli estaba la causa y principio de mi pecado.

Tambien veía que hacer yo alguna cosa forzado y contra mi voluntad, mas era padecer que hacer: y esto juzgaba que no era culpa, sino pena, con la cual confesaba ser justamente castigado de Vos, á quien reconocia siempre como justo.

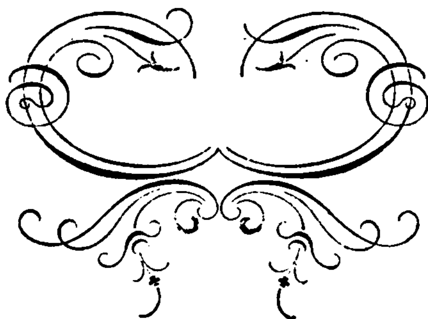
Mas otras veces decia: «¿Quien es el que me ha hecho? ¿Por ventura no es mi Dios, que no solamente es bueno, sino la misma bondad? Pues ¿de donde me ha venido á mi el querer desordenadamente unas cosas, y ordenadamente no querer otras, por manera que esta repugnancia fuese justa pena de aquella voluntad injusta? ¿Quien puso en mi este veneno? ¿Quien ingirió en mi alma esta raiz de amargura, habiendo sido yo todo y totalmente hecho por mi dulcísimo Dios?»

«Con que es evidente, concluye despues, (1) que si las criaturas fueran privadas de toda su bondad, absolutamente dejarian de ser: luego mientras que tienen ser, tienen alguna bondad; y asi es cierto que todas las cosas que son, son buenas. Lo cual prueba evidentemente que el mal, cuyo principio andaba yo buscando, no es alguna sustancia; porque si lo fuera, algun bien sería. Pues ó habia de ser una sustancia incorruptible, y esto era un bien muy grande, ó sustancia corrup-

(1) *Ibid.* Cap. 12.

tible, la cual, sino tuviera alguna bondad, no pudiera corromperse.

Asi llegué á conocer claramente, y Vos me lo manifestásteis, que todas las cosas que Vos hicísteis son buenas; y qué no hay sustancia alguna en todo el mundo, que Vos no la hayais criado.» (XIX.)



CAPÍTULO TREINTA Y DOS.

La idea de causa. La causalidad eficiente.

Cuando concebimos una cosa que pasa del no ser al ser, y al mismo tiempo concebimos otro ser que contiene la razon de este tránsito, se nos presenta desde luego la idea de causa. Cualquiera que sea la naturaleza del efecto que acompaña ó termina el tránsito y mutacion del no ser al ser, la razon no puede concebir la realizacion de este efecto sea sustancial ó accidental, sin referirla á otro ser distinto en virtud del cual se verifique esto. De aqui los dos axiomas: «la nada no puede ser causa de algo real:» «no hay efecto sin causa:» axiomas que expresan relaciones necesarias entre estos dos conceptos.

Y á la verdad; si repugna un efecto, es decir, una cosa

que antes no existia y que comienza á ser, si no hay alguna cosa que sirva de condicion á este tránsito, haciendo pasar la cosa del no ser al ser, no repugna menos que la nada pueda tener razon de causa respecto de cualquier ente real por imperfecto que sea. Balmes pues tiene mucha razon cuando hablando del primer axioma dice: (1) «no se puede demostrar, por qué el predicado de existencia está contenido evidentemente en la idea de causa. Lo que es causa, es; si no es, no es causa. Afirmar la causa y negar que sea, es afirmar y negar á un mismo tiempo. Luego la proposicion establecida es un axioma. Para convencernos de su verdad, nos basta atender á las ideas de causa y de ser, y vemos evidentemente la de ser contenida en la de causa. La esplicacion que he dado no debe ser mirada como una demostracion, sino como una aclaracion, para que se comparasen mejor las dos ideas. Quien las compare como es debido, no necesitará demostracion, lo verá por intuicion; lo que constituye el caracter del axioma.»

Santo Tomás hace frecuente uso de este axioma. Los que hayan leído sus obras, recordarán sin duda, que no pocos de sus vigorosos raciocinios se apoyan sobre esta verdad fundamental y primaria. *Effectus in actù, requirit causam in actu. Nihil operatur, nisi in quantum est in actu. Nihil agit nisi ens in actu. Unumquodque agit, in quantum ens in actu.* Estas y otras proposiciones análogas que se encuentran á cada paso en los escritos del santo Doctor, no son otra cosa que la expresion del axioma indicado, y con ellas

(1) *Filos. Fund.* Lib. 10. Cap. 4.º

quiere significar, que la idea de causa envuelve necesariamente la de ser, y que la causalidad depende de la existencia como de condicion necesaria.

Como la realizacion de un efecto puede ser determinada por el concurso y cooperacion de varias causas, estas se han dividido en cuatro géneros, segun la especie de relacion que envuelven con el efecto. Un ejemplo indicará mejor que palabras la diferente naturaleza de los cuatro géneros de causas que se suelen señalar. El escultor que convierte un trozo de mármol en una bella estátua, tiene razon de causa eficiente relativamente á la misma; el mármol que le sirve al efecto, será la causa material; el conjunto de líneas y disposicion de partes que determinan en el mármol la representacion de tal personage, se dirá causa formal; y el fin que movió al escultor á la ejecucion de la obra, tiene razon de causa final. La condicion de la existencia, la idea del ser y la relacion al efecto, se hallan envueltas de una manera ú otra en todos estos géneros de causas.

Las íntimas relaciones que encierra la idea de causa eficiente con las cuestiones mas trascendentales de la filosofía, y las opiniones inexactas que algunos filósofos han presentado sobre la nocion y aplicaciones de la causalidad eficiente, exigen que entremos en algunas aclaraciones sobre este punto.

La relacion contenida en la causa eficiente respecto de su efecto, no es ni relacion de simple precedencia, toda vez que la naturaleza y las condiciones de la causa eficiente pueden ser tales, que no exijan ninguna duracion determinada de tiempo, pudiendo producir el efecto instantáneamente; ni tampoco debe decirse relacion

de sucesion, porque la simple sucesion de dos fenómenos no envuelve necesariamente el concepto de causalidad eficiente. Todos saben que sería vicioso el raciocinio apoyado en la afirmacion, *post hoc, ergo propter hoc*. El dia sucede á la noche, y las tinieblas á la luz, sin que sea lícito inferir de aqui que la noche es causa eficiente del dia, ni las tinieblas de la luz. Tampoco basta la coexistencia aunque sea necesaria y constante de dos fenómenos para constituir la idea de causalidad eficiente. La conexion y concomitancia entre dos seres, pueden existir sin que el uno sea causa del otro. La existencia simultánea del calor y de la luz no es suficiente para que podamos afirmar con certeza, que el uno es causa del otro, siendo muy posible que los dos procedan de alguna naturaleza que sea su causa comun.

Es preciso por lo tanto referir la causalidad eficiente á la accion física y real, segun que se distingue de la accion ó mocion moral, propia de la causa final. Poseyendo por medio del sentido intimo la intuicion de nuestras acciones, y pudiendo trasladar esta nocion á los demas seres fuera de nosotros, hallamos en esa accion el fundamento inmediato para llegar á la idea de la causalidad eficiente; porque en ella encontramos la razon de ser de lo que llamamos efecto. Cuando concebimos un ser que por medio de una accion real y física, produce ó puede producir un efecto ó una mutacion cualquiera en un sujeto, concebimos una causa eficiente, ya sea que esta accion baste por si sola para la realizacion del efecto, ya sea que se necesite la cooperacion real de otras causas parciales, pero escluyendo al propio tiempo lo que coopera á la

produccion de dicho efecto como *removens prohibens* y como simple condicion *sine qua non*. La accion pues es la que funda y establece la relacion propia é inmediata de la causa eficiente, distinguiéndola de todo lo demas. Por eso decian con mucha razon los Escolásticos, que la causalidad de la causa eficiente consiste en la accion: *Causalitas causæ efficientis est agere.*

Empero al afirmar esto se referian á la causa eficiente considerada en actual ejercicio, ó como ellos decian, *in actu secundo;* porque tenian cuidado de establecer una diferencia tan importante como radical, entre Dios y las criaturas relativamente á la razon de causa eficiente. En Dios, la causalidad eficiente se constituye siempre y se refiere á la accion; porque siendo Dios acto puro y escluyendo toda mutacion interna, su accion es eterna en sí misma, y su actividad está siempre *in actu secundo;* de manera que todos los tránsitos y mutaciones, se hallan y se refieren esclusivamente al efecto ó término de la accion divina, realizándose los efectos fuera de Dios segun las condiciones que les prescribe su voluntad omnipotente y absolutamente libre en órden á estos términos. Mas las criaturas en razon de causas eficientes, pueden ser consideradas ó *in actu primo*, ó *in actu secundo*. Serán causa eficiente en el primer sentido, cuando se consideran con la actividad, fuerza ó virtud para producir el efecto, pero sin ejercer actualmente esta actividad. La causa eficiente *in actu secundo*, envuelve el ejercicio de aquella actividad ó sea la misma causa obrando actualmente. Yo tengo la fuerza ó actividad suficiente para mover el libro que tengo delante de mí, pero no quiero moverle: hé aquí la causa eficiente *in actu primo:* aplico

mi mano al libro y lo muevo realmente; seré entonces causa eficiente *in actu secundo* de dicho movimiento.

De aqui resulta tambien la disparidad entre el concepto de causa absoluta y el de causalidad relativa, único que conviene á las criaturas. La razon de causa eficiente absoluta, se encuentra unicamente en Dios, con rigor filosófico; porque sola su causalidad goza de una fuerza é independencia absoluta relativamente á la produccion de cualquier efecto, al paso que toda causa creada envuelve necesariamente alguna dependencia, si no de otras causas, á lo menos de la causa primera. El citado Balmes reconociendo esta disparidad capital, desenvuelve esta idea con aquella lucidez y vigor de raciocinio que caracterizan sus producciones filosóficas.

«Para el completo caracter de causa absoluta, dice, (1) son indispensables dos condiciones: 1.ª la *necesidad* de la existencia de A para la existencia de B. 2.ª el que sea *bastante* la existencia de A para que pueda existir B, sin que se requiera nada mas.

Estas condiciones pueden formularse en las proposiciones siguientes.

Si B existe, A existe.

Con solo existir A, basta para que pueda existir B.

Cuando entre dos objetos se halla una relacion tal que hace verdaderas simultáneamente estas dos proposiciones, hay relacion de causalidad absoluta.»

«Todos los fenómenos, añade, (2) enlazados en sucesion de tiempo de un modo necesario, y en un órden

(1) *Filosof. Fund.* Lib. 10. Cap. 9.
(2) *Ibid.* num.º 106.

66

fijo, pierden tambien la relacion de causas y efectos, sino se les atribuye algo nuevo que legitime la aplicacion de estas ideas; pues que aun cuando el órden constante autorize á decir que, si viene A vendrá B, y luego C, y luego D, y asi sucesivamente, no se puede decir, que con la existencia de A haya todo lo *bastante* para la de B, ni en la de B, para la de C, ya que suponemos fuera de la serie algo que debe contribuir como una condicion indispensable.

La primera proposicion: Si B existe, existe A, es verdadera con relacion á toda causa necesaria ó libre. La segunda proposicion es aplicable tambien á estas dos especies de causas. Es preciso notar con cuidado que la proposicion no dice que si A existe, existirá B; sino que la existencia de A basta para que pueda existir B. Si puesto A, se pusiese necesariamente B, la causa sería necesaria; pero si puesto A, solo se pone lo suficiente para la existencia de B, la causa queda libre; pues que no se afirma la existencia de B, sino la posibilidad de la existencia.

Apliquemos esta doctrina á la primera causa. Si el mundo existe, Dios existe; esta proposicion es absolutamente verdadera. Si Dios existe, el mundo existe; la proposicion es falsa, pues que existiendo Dios, el mundo podria no haber existido. Si Dios existe, el mundo puede existir; esto es, con la existencia de Dios hay lo suficiente para la posibilidad de la existencia del mundo: esta proposicion es verdadera; porque en el ser infinito se funda la posibilidad de los seres finitos, y en él se halla el poder suficiente para darles la existencia, si asi lo quiere con su voluntad libre.»

«Ya hemos visto, dice mas adelante, (1) que la idea pura de causalidad absoluta es la percepcion de tres condiciones: la necesidad de una cosa para la existencia de otra; la suficiencia de la primera sola para la existencia de la segunda; y por fin (cuando la causa sea libre) el acto de voluntad necesario para realizar el efecto. Estas tres condiciones se hallan absoluta y plenamente en la causa primera, pues que nada puede existir sin que Dios exista; y para la existencia de un objeto cualquiera, basta la existencia de Dios con la voluntad libre de criar el objeto. Es evidente que la causalidad no puede entenderse del mismo modo en las causas segundas; de ninguna de ellas puede verificarse que su existencia sea absolutamente necesaria para la de otro efecto, pues que Dios podría haberle producido por medio de otro agente secundario, ó inmediatamente por sí mismo; ni tampoco que su sola existencia sea suficiente para la existencia del efecto, pues que todo cuanto existe presupone y necesita la existencia de la causa primera.

Asi pues la idea de causalidad aplicada á Dios, significa una cosa muy diferente de cuando se la aplica á las causas segundas: lo cual debiera haberse tenido presente para no suscitar cuestiones sobre las causas segundas antes de fijar con exactitud la significacion de la palabra *causa*.»

Este desenvolvimiento de la idea de causalidad en sus relaciones con la causa primera y con las secundarias, que con tanta exactitud y verdad nos presenta aquí el sabio filósofo español, puede considerarse como

---

(1) *Ibid.* Cap. 10.

una aplicacion y como la expresion de la doctrina altamente filosófica de santo Tomás sobre la analogía de significacion que envuelven los nombres que expresan perfecciones absolutas, cuando se atribuyen á Dios y á las criaturas. Los nombres de sabiduría, bondad, causa, inteligencia y otros semejantes, que no envuelven en su concepto propio ninguna imperfeccion sino antes bien perfeccion, pueden ser enunciados igualmente de Dios y de los seres criados; y al enunciarlos de Dios, esta enunciacion se verifica no solo bajo el concepto de causalidad, es decir, en cuanto Dios es causa de estas perfecciones en las criaturas, sino tambien esencialmente; porque las perfecciones significadas por estos nombres se encuentran realmente en la naturaleza divina. Sin embargo la identificacion absoluta de la esencia y existencia en Dios, junto con la unidad y simplicidad perfectas de su naturaleza, hacen que la comunidad de nombres no se estienda á la comunidad ó semejanza real y perfecta de cosas, pues que el significado objetivo de dichos nombres es muy diferente en Dios y las criaturas. La importancia de la materia y las profundas reflexiones que el santo Doctor emite al desenvolver esta doctrina que se halla en inmediata relacion con las principales cuestiones de la ontología y teodicea, nos obligan á trascribir algunos de sus pasages. (1)

«En órden á los nombres que se dicen de Dios absolutamente y por modo de afirmacion, como los nombres de *bueno*, *sabio*, y otros semejantes, ha habido diferentes opiniones. Algunos dijeron que aunque todos estos nombres se dicen positivamente de Dios, fue-

(1) *Sum. Theol.* 1.ª P. Cuest. 13. Art. 2.°

ron sin embargo inventados mas bien para remover ó negar, que para afirmar algo de Dios. Consiguientemente establecen, que cuando decimos que Dios es viviente, significamos solamente que Dios no existe de un modo semejante al de las cosas inanimadas, aplicándose esto mismo á los demas nombres.

Otros dicen que estos nombres fueron impuestos para significar su relacion con las cosas criadas, de manera que cuando decimos, *Dios es bueno,* no es otro el sentido, sino que Dios es causa de la bondad en las criaturas, y asi en los demas nombres.

Mas ambas opiniones parecen inconvenientes é inadmisibles por tres razones. En primer lugar, porque en ninguna de dichas opiniones se podria señalar la razon porque algunos nombres se atribuyen ó convienen á Dios y no otros, pues que Dios es causa de los cuerpos, lo mismo que es causa de los bienes. Por lo tanto, si cuando se dice, *Dios es bueno,* no se significa otra cosa sino que Dios es causa de las cosas buenas, se podrá decir tambien que Dios es cuerpo, puesto que es causa de los cuerpos...............

En segundo lugar, porque se seguiria de aqui que todos los nombres aplicados á Dios, se enuncian de él *per posteriùs;* como la palabra *sanum,* se dice *per posteriùs* de la medicina, porque esta solo significa el ser causa de la sanidad del animal, que es el que se denomina sano *per priùs.*

En tercer lugar, porque es contra la intencion de los que aplican dichos nombres á Dios; pues cuando dicen que Dios es viviente, intentan significar algo mas que el que Dios es la causa de nuestra vida, ó que se diferencia de los cuerpos inanimados.

Se debe decir pues, que estos nombres significan la esencia divina y se predican de Dios esencialmente, pero que no le representan ni significan adecuadamente: lo cual se prueba asi. Estos nombres significan á Dios segun que es conocido por nuestro entendimiento; y como quiera que nuestro entendimiento conoce á Dios por las criaturas, de tal manera le conoce segun que puede ser representado en las criaturas y por las criaturas. Se ha demostrado antes que Dios contiene en sí todas las perfecciones de las criaturas, como ser absoluto y universalmente perfecto. Asi es que cada criatura en tanto le representa y le es semejante en cuanto tiene alguna perfeccion: no que la criatura represente á Dios como una cosa de la misma especie ó del mismo género, sino como principio superescedente, á cuya adecuada imitacion no alcanza el efecto, si bien alcanza una semejanza imperfecta de dicho principio..............

Debe decirse en consecuencia, que los nombres mencionados significan la esencia divina, pero imperfectamente; asi como las criaturas mismas representan tambien imperfectamente esa esencia divina. Cuando se dice pues, *Dios es bueno*, no es el sentido: *Dios es causa de la bondad*; ó *Dios no es malo;* sino que es este el sentido: aquello que llamamos bondad en las criaturas preexiste en Dios, pero segun una razon mas elevada y de un modo mas perfecto. Ni se infiere de esto que el ser bueno compete á Dios precisamente porque causa la bondad, sino que antes por el contrario, porque es bueno, comunica su bondad á las cosas, segun aquella palabra de san Agustin: *en cuanto él es bueno, nosotros somos.*»

«En los nombres que atribuimos á Dios, añade despues (1) se deben considerar dos cosas, á saber; las mismas perfecciones significadas, como la bondad, la vida y otras semejantes; y el modo de significar. En cuanto á las cosas significadas por estos nombres, convienen á Dios propiamente y hasta con mas propiedad que á las criaturas, y se dicen de él *per priùs;* mas en órden al modo de significar, no se dicen propiamente de Dios, pues que tienen el modo de significar que corresponde á las criaturas.»

El fundamento ontológico y la base primordial de la elevada doctrina que aqui desenvuelve el santo Doctor, habian sido consignadas de antemano en sus *Cuestiones Disputadas*. Allí enseña que el origen primitivo de la disparidad y analogía de significacion que reciben estos nombres con relacion á Dios y á las criaturas, debe buscarse en la identificacion real y absoluta de la esencia y existencia en Dios, identificacion que no puede atribuirse á las sustancias finitas. Podemos muy bien concebir la univocacion de la humanidad respecto de Pedro y Pablo, porque podemos concebir la esencia humana como una cosa comun á muchos individuos; pero no podemos verificar esta univocacion ni constituir esta unidad sino separándola de la existencia, la cual siendo esencialmente singular no puede entrar en el concepto unívoco que es comun á muchos: en otros términos; el existir de Pedro es siempre necesariamente distinto del existir de Pablo, cualquiera que sea el modo de unidad que se atribuya á sus esencias: en Dios por el contrario, el existir se identifica absolutamente con

(1) *Ibid.* Art. 3.º

la esencia, lo mismo que con cualquiera de las perfecciones que concebimos en él, y esta es la razon *á priori*, porque estas perfecciones no tienen significacion completamente idéntica en Dios y en las criaturas.

«Es imposible, dice, (1) que alguna cosa se predique en sentido unívoco de la criatura y de Dios. En todas las cosas unívocas, la razon ó realidad significada por el nombre es comun á cada uno de los que reciben la enunciacion unívoca, y asi en cuanto á la significacion de este nombre, las cosas unívocas son iguales en algo.... La criatura empero por mucho que imite ó participe de Dios, nunca puede llegar á que alguna cosa le convenga del mismo modo que á Dios; porque las perfecciones que se encuentran en diferentes individuos del mismo género y de la misma especie, podrán ser comunes á estos individuos por parte de la esencia, pero serán siempre distintas por parte de la existencia. Por el contrario, todo lo que se halla en Dios, es su misma existencia; pues asi como la esencia en él es lo mismo que existir, asi la ciencia en él es lo mismo que existir sabio. Siendo pues imposible que la existencia actual propia de una cosa se comunique á otra, es imposible tambien que la criatura llegue á tener alguna perfeccion del mismo modo que Dios, asi como no puede llegar á tener el mismo modo de existir. Una cosa semejante acaeceria en nosotros; pues que si en Pedro no se distinguiese la razon ó esencia de hombre, de su existir, sería imposible que la palabra *hombre*, se enunciara univocamente de Pedro y Pablo que tienen existencia distinta.»

(1) *Quæst. Dispu. de Scient. Dei*, Art. 11.

CAPÍTULO TREINTA Y TRES.



Una palabra sobre el Ocasionalismo.

Uno de los resultados mas lamentables de la revolucion filosófica operada bajo el nombre de Descartes, á cuya manifestacion cooperó este con todas sus fuerzas, ya que no le fue dado iniciarla, ni ser su causa primera; y uno de los frutos del método escéptico y racionalista de este filósofo, fue sin duda la tendencia funesta á resucitar y poner en escena los antiguos errores de la filosofía pagana, siquiera estos errores envolviesen en su seno los mas graves peligros para la moral y la religion. Ni podia ser otro el resultado de las pretensiones arrogantes y orgullosas del filósofo que quiso reconstruir de nuevo todo el edificio científico desde su base hasta la cima y que para llevar á cabo esta obra, toma por punto de par-

tida un método esencialmente escéptico y racionalista, y un principio estrecho, esclusivo, puramente psicológico, é insuficiente por lo mismo para soportar el edificio todo de la ciencia.

¿Cual es la causa sino de ese cúmulo de errores groseros y de peligrosas opiniones que cancera la ciencia filosófica de algunos siglos á esta parte, haciéndola retrogradar á las vacias doctrinas de la India y á las especulaciones racionalistas de la filosofía griega? La exagerada y peligrosa libertad de pensamiento preconizada por Descartes y sus discípulos racionalistas, libertad acompañada en Descartes del olvido mas ó menos completo de la tradicion científica y religiosa, base indispensable de la filosofía católica; hé aquí una de las causas principales de la existencia de este fenómeno.

Descartes habia ya obscurecido indirectamente la idea cristiana de Dios, pretendiendo apoyar casi esclusivamente la demostracion de su existencia sobre un raciocinio radicalmente vicioso, ó cuando menos sujeto á controversia, puesto que todo su valor depende de la existencia real como contenida en la idea de ser necesario. Y sin embargo como observa con razon Balmes, (1) «la idea de ser necesario envuelve la existencia, mas no real, sino lógica ó concebida; pues que teniendo la idea de ser necesario, nos resta todavia la dificultad de si le corresponde algun objeto; el predicado conviene al sujeto en el modo que se pone el mismo sujeto, y como este no es puesto sino en un órden puramente ideal, el predicado es

(1) *Filos. Fund.* Lib. 10. Cap. 1.°

tambien puramente ideal.» La estraña y absurda opinion del que dió su nombre al Cartesianismo, sobre la mutabilidad de las esencias, pretendiendo nada menos que la voluntad de Dios es la causa de la posibilidad interna, y que las esencias de las cosas no son tales, sino porque la voluntad divina asi lo ha querido, es otro de los descubrimientos del *padre de la filosofía moderna,* mas propio para conducir á la negacion de la naturaleza de Dios que para ilustrar su verdadera idea filosófica.

El discípulo siguiendo las huellas del maestro y poniendo en práctica las prescripciones y tendencias de su método filosófico en órden á romper y despreciar la cadena de la tradicion científica, llega á afirmaciones análogas en resultados á las del maestro. Malebranche despues de haberse entretenido y dado pábulo á su imaginacion con sus brillantes ensueños sobre la vision de los objetos en Dios, viene por último á deducir la negacion de toda actividad en los entes criados, limitando la causalidad eficiente al ser infinito. De esta suerte el discípulo de Descartes, sin cejar ante las peligrosas consecuencias que envuelve semejante doctrina en el órden moral y religioso, obscurece tambien á su vez la idea cristiana de Dios en el órden científico, negándole hasta el poder de comunicar actividad á las causas segundas. Cuando se afirma que cualquiera que sea el esfuerzo del espíritu que se haga, «no se puede encontrar fuerza, eficacia, poder, mas que en la voluntad del ser infinitamente perfecto,» y que la principal razon porque no se debe atribuir á las causas segundas eficacia alguna, «es porque esta ni siquiera parece concebible,» se está muy cerca de

negar la idea de Dios poniendo límites arbitrarios á su omnipotencia.

Si hay alguna opinion contraria á las aserciones fundamentales y constantes de la antigua ciencia cristiana; si existe una afirmacion que envuelva una negacion radical de la tradicion científica de la filosofía católica, es á no dudarlo, la profesada por Malebranche, al sustituir el ocasionalismo á la causalidad eficiente en las criaturas. Desde san Agustin hasta san Anselmo y santo Tomás, desde Alberto Magno y san Buenaventura hasta Suarez, lo mismo que todos los demas grandes representantes de la verdadera tradicion cristiana de la ciencia filosófica, todos han combatido enérgicamente esa opinion tan gratuita, como peligrosa y funesta en sus consecuencias. Santo Tomás que, como es bien sabido, se distingue por su moderacion al impugnar las opiniones de sus adversarios, califica sin embargo duramente esta afirmacion, teniendo en cuenta sin duda los peligros que envuelve. «Acerca de esta cuestion, dice, (1) existen tres opiniones, la primera de las cuales establece que Dios obra todas las cosas inmediatamente, de suerte que ninguna otra cosa fuera de él es causa de algo, llegando hasta decir que el fuego no calienta, sino Dios, y la mano no es movida por el hombre, sino que Dios solo es el que causa su movimiento y asi de lo demas. Semejante afirmacion debe calificarse de necedad; pues que destruye el órden del universo, quita á las naturalezas su propia operacion, y destruye ó niega el juicio del sentido comun.»

---

(1) *Sentent.* Lib. 2. Dist. 1.ª Cuest. 1.ª Art. 4.º

¿Ni cómo podia la grande y católica inteligencia de santo Tomás dejar de impugnar vigorosamente y con dureza una opinion cuya consecuencia tan inmediata como inevitable es la negacion de la idea cristiana de la libertad, y con ella la ruina completa de todo el órden moral y religioso? Si Dios es la única causa eficiente; si ni siquiera es *concebible en las causas segundas la existencia de una fuerza, de un poder, de una eficacia*, como afirma Malebranche y deben afirmar todos los ocasionalistas rígidos so pena de faltar al principio fundamental del sistema y de establecer límites y distinciones arbitrarias, será preciso decir que en el hombre no existe el poder de realizar sus actos libres, que el hombre no es causa de sus acciones, que estas no proceden de su actividad interna; será preciso decir en una palabra, que las acciones libres no son determinaciones espontáneas del hombre, y que este no es verdaderamente dueño de estas acciones. Dígasenos ahora, si semejante afirmacion es compatible con la nocion de la voluntad libre, si no es preciso que desaparezcan con ella del mundo las ideas de vicio y de virtud, y si no arrastra consigo el aniquilamiento radical de todo el órden moral.

Y aun cuando se quiera poner á salvo la libertad por medio de escepciones y restricciones que siempre serán gratuitas respecto á la base y al conjunto del sistema, el ocasionalismo se hallará siempre condenado á chocar con el testimonio irrefragable de la conciencia y del sentido comun. Al hombre que mirando al fondo de su conciencia *siente* que desea, que aborrece, que medita, que se ejercita en elevadas especulaciones, que mueve sus miembros, nadie será ca-

paz de persuadirle que semejantes fenómenos no proceden de él y no son el resultado de una fuerza interna, de una actividad propia y personal. El testimonio del sentido íntimo será siempre superior en él á todos los argumentos con que se trate de convencerle y á toda autoridad que se pretenda imponerle. Que si al testimonio de la conciencia se agrega el del sentido comun que le conduce irresistiblemente á considerarse á sí mismo, causa verdadera y eficiente de estas acciones, asi como le induce tambien á creer que en el fuego hay algo mas que una simple ocasion respecto del efecto de calentar, que el árbol tiene algun modo de causalidad eficiente respecto de sus flores, que el sol ilumina los cuerpos y ejerce alguna influencia sobre la determinacion y existencia de la luz, esta verdad se hace mas palpable: la esperiencia y el testimonio de los sentidos esternos en combinacion con el del sentido comun, opondrán siempre una barrera insuperable á las afirmaciones del ocasionalismo.

Es evidente por lo que dejamos consignado, que el sistema del ocasionalismo, ademas de las graves y peligrosas deducciones á que dá lugar, envuelve tambien tendencias al Escepticismo, minando por su base los principales fundamentos de la certeza filosófica. No se escaparon estas tendencias á la profunda penetracion de santo Tomás; y asi es que despues de haber combatido este error apoyándose sobre su oposicion con el testimonio del sentido comun y de los sentidos esternos; manifiesta tambien que destruye el órden y relacion natural de los seres, y que conduce á la negacion de las ciencias físicas; porque teniendo estas su apoyo principalmente en la esperiencia y observa-

cion de los fenómenos y deduciendo sus conocimientos *á posteriori,* una vez destruida toda relacion de causalidad entre los fenómenos sujetos á nuestra observacion y sus causas, ó sea los cuerpos que determinan su existencia, desaparecerian en gran parte las ciencias físicas, y tambien todas las psicológicas careciendo de base científica.

«Quitar el órden á las cosas, decía el santo Doctor, (1) equivale á negarles su mayor perfeccion; porque cada cosa de por sí es buena, mas tomadas en relacion unas con otras, son mejores por el órden del universo: el todo siempre es mejor que las partes, y es como el fin de las mismas. Si se quitan á las cosas naturales sus acciones, se quita tambien la relacion de unas con otras; pues que las cosas que son diversas segun sus propias naturalezas, en tanto concurren á constituir unidad de órden con respecto al universo, segun que unas obran y otras padecen ó reciben la accion: luego es irracional el decir que las cosas naturales no tienen acciones propias.

Ademas: si los efectos no son producidos por la accion de los entes criados, sino por la accion sola de Dios, es imposible que por los efectos se manifieste la eficacia y naturaleza de ninguna causa criada; puesto que el efecto no revela la perfeccion de la causa, sino por razon de la accion que procediendo de la virtud y poder activo de la causa se termina en el efecto. Es asi que la naturaleza de la causa no es conocida por el efecto, sino en cuanto este indica y manifiesta la virtud ó actividad de las causas, actividad que está

(1) *Sum. cont. Gent.* Lib. 3.° Cap. 69.

en relacion con la naturaleza de la causa; luego si las causas criadas no tienen propias acciones relativamente á la produccion de sus efectos, síguese de aqui que nunca podremos venir en conocimiento de la naturaleza de ninguna cosa criada por medio de sus efectos; y de esta manera se nos priva de todo conocimiento de las ciencias físicas, cuyas demostraciones se fundan principalmente sobre los efectos ó fenómenos naturales.»

No se crea por lo que se acaba de consignar que la accion de Dios queda escluida en la doctrina de santo Tomás de la produccion de los efectos naturales. Lejos de esto, el santo Doctor despues de establecer solidamente la actividad de las causas segundas, establece con mas solidez aun si cabe, la inmediata accion de Dios en órden á la produccion y existencia de todos los efectos que se realizan en la naturaleza. Este es uno de los puntos mas fundamentales de su filosofía, cuyo completo desenvolvimiento y esposicion exigirian muchos capítulos, ya por la abundante doctrina y elevadas concepciones que con ocasion de la misma desenvuelve, ya por contener íntimas relaciones con las cuestiones mas capitales de la ontología, de la teodicea y de la moral.

No entrando pues en el objeto de esta obra un desarrollo completo de esta interesante doctrina, nos limitaremos á citar algunos de sus pasajes, suficientes para que se conozca su pensamiento en órden á la existencia y condiciones de la accion de la causa primera en sus relaciones con las causas segundas y con la produccion de sus efectos.

«Toda vez que las causas segundas no obran sino

por la virtud de la primera causa, como los instrumentos obran por la direccion del arte, es necesario que todos los demas agentes por medio de los cuales Dios realiza el órden de su providencia, obren por virtud del mismo Dios. Luego la accion de cada uno de estos agentes es causada por Dios, á la manera que el movimiento actual de un cuerpo es causado por la accion del movente. El agente y el paciente deben tener alguna union entre sí: luego es preciso decir que Dios está presente á todo agente, puesto que obra interiormente en él moviéndole á obrar.» (1)

«El primer movente inmovil que es Dios, es el principio de todas las acciones, asi como el primer ente es principio de todo ser.» (2)

«El órden de los efectos, añade en otra parte, (3) es segun el órden de las causas: lo primero en todos los efectos es la razon de ser, pues que todas las demas cosas son como determinaciones del ser. Luego el ser, es efecto propio y esclusivo del primer agente, y las demas causas solo lo producen en cuanto obran en virtud de la primera. Empero los agentes segundos que particularizan y como que determinan la accion del primer agente, tienen por efecto propio las otras perfecciones que determinan la razon de ser.»

«Es evidente (4) que toda accion que no puede permanecer ó subsistir cesando la influencia de algun agente, depende de este agente; como la manifestacion de los colores que no puede subsistir sino con depen-

(1) *Opusc.* 3.° Cap. 130.
(2) *Opusc.* 8.° Cap. 14.
(3) *Sum. cont. Gent.* Lib. 3.° Cap. 66.
(4) *Ibid.* Cap. 67.

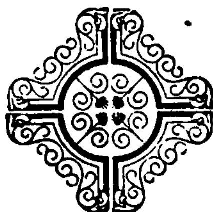
dencia de la luz. Lo mismo se puede notar en el movimiento violento, el cual cesa cesando la accion del que mueve el cuerpo. Ahora bien: asi como Dios no solamente dió el ser á las cosas cuando comenzaron á existir por primera vez, sino que por medio de la conservacion causa siempre en ellas este mismo ser mientras existen, asi tambien, no solamente comunicó á las cosas cuando comenzaron á existir las fuerzas operativas ó facultades, sino que por medio de la conservacion actual, las causa siempre en las cosas, razon por la cual cesando la influencia divina cesaría toda operacion en las criaturas. Luego toda operacion de cualquier cosa se reduce y refiere á Dios como á su causa.»

Estos pasajes no necesitan comentario alguno, y el que los medite sin preocupaciones y detenidamente, hallará en ellos una doctrina tan elevada como sólida, y una teoría capaz de las mas trascendentales aplicaciones filosóficas. Concluyamos manifestando con las palabras del mismo santo Tomás, que esta teoría lejos de envolver la negacion de actividad propia y verdadera en las causas segundas, se armoniza perfectamente con su causalidad eficiente en órden á la produccion y determinacion de sus efectos. (1)

«Asi como no es inconveniente el que una misma accion proceda del agente y de su virtud activa; asi tampoco hay inconveniente en que un mismo efecto sea producido por el agente inferior y por Dios, procediendo de los dos inmediatamente, aunque en diferente órden. Es evidente tambien que si la causa natural produce su efecto, no por eso es superfluo que Dios lo

(1) *Ibid.* Cap. 70.

produzca tambien; porque la causa natural no lo produce sino por virtud divina. Ni tampoco es superfluo que los efectos sean producidos por las causas naturales, aunque Dios puede producirlos todos por sí mismo; pues esto no sucede por insuficiencia de la virtud divina, sino por la inmensidad de su bondad, por razon de la cual quiso comunicar su semejanza á las criaturas, dándoles no solo la existencia, sino el poder ser causas respecto de otras cosas; pues ya se ha demostrado antes, que todas las criaturas participan una semejanza de Dios de estos dos modos. Por medio de este doble modo de participacion, se revela tambien en las cosas criadas la perfeccion de órden.» (XX).



NOTAS DEL LIBRO PRIMERO.



I.

SOBRE EL CAPÍTULO TERCERO.

VICENTE DE BEAUVAIS.

Vicente de Beauvais tan recomendable por su vida religiosa y santa, como célebre por el número é importancia de sus obras, fue uno de los primeros que abrazaron la naciente Órden de santo Domingo. Se ignora el año y lugar de su nacimiento, puntos sobre los cuales no se hallan de acuerdo los historiadores. Algunos de sus biógrafos le suponen obispo de Beauvais, pero otros no admiten este hecho. San Luis rey de Francia le llamó cerca de su persona, y en la abadia de Royamont á donde este rey solia retirarse con frecuencia, Vicente de Beauvais le servia de director en sus lecturas: tenia al propio tiempo la inspeccion sobre los estudios de los reales Príncipes.

Existe casi la misma incertidumbre respecto al año de su muerte, como en órden al tiempo y lugar de su nacimiento. Dupin pone su muerte en 1256, opinion ciertamente falsa, pues en 1260 escribió una carta consolatoria á san Luis con ocasion de la muerte del príncipe Luis su primogénito, acaecida en dicho año. Es lo mas probable que murió en 1264, y esta es tambien la opinion de Vallcoleti: «Vicente de Beauvais, dice, de santa memoria, francés de nacion, célebre en toda la tierra por sus virtudes y por la doctrina, murió el año de N. S. 1264, diez años antes de la muerte de santo Tomás y diez y seis antes de la de Alberto Magno.»

Este célebre dominicano que, como dice Possevino, no se cansaba jamás de estudiar, enseñar, leer, y escribir, compuso gran número de obras, entre las que merecen especial mencion su *Tratado de la Gracia* y el *Tratado sobre las alabanzas de la Virgen*, obra recomendable por el juicio y discernimiento que revelan en su autor, atendida la época en que escribió. Trascribiré las palabras en que manifiesta el objeto y plan de su libro. «No ofreciéndonos el santo Evangelio sino muy pocas cosas acerca de las acciones de la bienaventurada Virgen, y habiendo desechado los Padres de la Iglesia como apócrifos algunos antiguos escritos que contenian al parecer la historia de su nacimiento, de su vida, de su asuncion, y de algunos milagros que se le atribuian; he creido que podria contribuir de algun modo á la gloria de la santa Madre de Dios, á su culto y á la edificacion de los fieles, recogiendo con cuidado y segun los alcances de mi ingenio, lo que se halla de mas auténtico en los libros de los santos Doctores, en sus tratados y sermones.»

Pero la grande obra de este escritor infatigable, es su *Speculum majus*, grande enciclopedia que abraza todas las ciencias y artes: los secretos, producciones, virtudes y maravillas de la Naturaleza; cuanto de notable escribieran sobre este particular los antiguos filósofos, los poetas, y los médicos asi paganos como cristianos; todo entra en el vasto plan de esta obra. En atencion á las vastas proporciones que bajo su pluma tomaba este trabajo, dividió su

obra en tres partes· *Speculum Naturale*, en donde con ocasion de la materias teológicas y morales de que trata directamente, habla tambien de varias ciencias naturales que tienen relacion con estas materias: *Speculum Doctrinale*, en donde desenvuelve el origen y progresos de todas las ciencias naturales comprendiendo bajo este nombre, las ciencias propiamente filosóficas, las físicas, exactas y naturales, y tambien el origen y progresos de las artes liberales y mecánicas. La tercera parte se intitula *Speculum Historiale*, y abraza la historia desde el principio del mundo hasta su tiempo, ó sea hasta el pontificado de Inocencio IV.

Sabido es que durante algun tiempo se le atribuyó tambien el *Speculum Morale;* pero hoy se halla demostrado que esta obra es supuesta, pudiéndose ver en Touron, Echard y otros escritores, las pruebas evidentes de que semejante obra no pertenece á Vicente de Beauvais. Concluiré esta nota biográfica trascribiendo las palabras de Possevino:— *Vincentius Bellovacensis, natione Burgundus ex Ordine Prædicatorum, inexplebili discendi, docendi, legendi, scribendi ardore captus, et nullis unquam studiorum laboribus ac vigiliis fæssus; cum omnes omnium pene gentium libros longo tempore, et asidua diligentia revolvisset, hortatu amicorum et sumptibus Philippi Valesii Gallorum regis adjutus, tegit ex dictis innumerabilium auctorum, tam christianorum quam gentilium, in Hexameron volumen ingens.* Téngase presente la equivocación de Possevino que pone á Felipe de Valois en lugar de Luis IX.

ALBERTO MAGNO.

Alberto Magno natural de Larwingen en Suavia, nació en 1193 segun Echard, aunque otros ponen su nacimiento en 1205. Dedicado al estudio en edad temprana, recorrió

las universidades de París y de Padua, en cuya última ciudad recibió el hábito de santo Domingo de manos del B. Jordan de Sajonia, succesor inmediato del santo Patriarca en el Magisterio general de la Órden. De vuelta á su patria enseñó filosofía y teología en varias universidades de Alemania: despues de haber enseñado tambien en París con estraordinario aplauso hasta el punto, segun algunos historiadores, de verse precisado á hacer sus esplicaciones en una plaza por no poder contener las aulas sus numerosos oyentes, y despues de recibir los grados académicos, volvió á regentar los estudios en Colonia. Aquí tuvo la gloria de contar entre sus discípulos á santo Tomás, previendo y anunciando desde entonces su ciencia admirable y el renombre que debia alcanzar en la Iglesia. Tambien contó entre sus discípulos al célebre Tomás de Cantimpré. Nombrado obispo de Ratisbona, renunció á los pocos años esta dignidad, deseoso de entregarse en la soledad al estudio y á las prácticas de la vida religiosa: acaeció su muerte á la edad de ochenta y siete años en 1280.

Que Alberto Magno fue hombre de talento nada comun y un ingenio de aquellos que aparecen de tarde en tarde en la sociedad, formando época en la historia de las ciencias, es un hecho que solo podrán negar los que no hayan hojeado sus obras ó no se hayan hecho cargo de la época en que escribió.

Si es cierto que en sus escritos se refleja la época en que salieron á luz, tambien es innegable que en no pocos lugares de sus obras, se eleva su genio por encima de su siglo, y que algunas materias se hallan tratadas y desenvueltas con maestría y acierto. Á sus muchas obras filosóficas deben añadirse los escritos ascéticos, morales y espositivos de la sagrada Escritura, obras de indisputable mérito en su mayor parte. Así no concibo la crítica á todas luces injusta de Fleury cuando dice: «Alberto Magno debia decirse á sí mismo: ¿conviene á un religioso y á un sacerdote pasar toda la vida en estudiar á Aristóteles y á sus comentadores los Árabes? De qué sirve á un teólogo este estudio tan estenso de la física general y particular; del curso de los astros y de sus influencias, de la

estructura del universo, de los meteoros, de los minerales, de las piedras y de sus virtudes? No es esto hurtar el tiempo al estudio de la Sagrada Escritura, de la historia de la Iglesia y de los cánones? Y despues de tantas ocupaciones, ¿cuanto tiempo me resta para la oracion y predicacion que son lo esencial de mi instituto? Los fieles que me hacen subsistir con sus limosnas, no suponen que yo estoy ocupado en estudios mas útiles que no me dejan tiempo para trabajar con mis manos»?

Comprometida es por cierto la posicion de los escritores escolásticos con respecto á muchos críticos del pasado siglo: mientras se les acusa por una parte de haber descuidado el estudio de las ciencias físicas, se declama contra ellos al mismo tiempo por haberse dedicado á esta clase de estudios. Dejando á un lado la imputacion injusta sobremanera, y no menos injuriosa, relativa al abandono de lo *esencial* de su instituto respecto de un hombre venerádo en los altares, y cuyo culto se halla aprobado por la Iglesia, ¿ignoraba por ventura Fleury que Alberto Magno, habia escrito comentarios sobre muchos libros de la Biblia, comentarios que cualquiera que sea su mérito, prueban cuando menos que sus trabajos científicos y sus esperimentos físicos no le robaron el tiempo necesario al estudio de la Sagrada Escritura? Y sus muchos escritos ascéticos y morales, obras de merito indisputable y de utilidad práctica, citados á cada paso por los escritores posteriores y de nuestros dias, ¿no son mas que suficientes para reconocer que no descuidaba lo *esencial* de su instituto, y que cuando los fieles le hacian subsistir con sus limosnas, no sin razon suponian que se ocupaba en estudios útiles?

Sabido es que muchos historiadores afirman que en su juventud no descubria Alberto Magno muy felices disposiciones para las ciencias, y que sus estraordinarios conocimientos y progresos en ellas despues, fueron consecuencia de una aparicion de la Virgen que le favoreció con este don: sin embargo Echard, considera esta leyenda como fabulosa. Lo que no admite duda es que sus estraordinarios conocimientos en física, química, mecánica y demas ciencias naturales, fueron causa de que se le apellidase mago por

el vulgo de su tiempo, y que adquiriesen crédito varias fábulas relativamente á su persona y á sus obras. Decíase que en un convite dado al emperador de Alemania, habia hecho producir á las plantas toda clase de flores y frutos en el rigor del invierno, desapareciendo todo despues del convite como por ensalmo. La famosa cabeza de metal que tenia la facultad de hablar, y que respondia cuando se la consultaba sobre cosas ocultas, es otra de las muchas fábulas de que fue objeto este hombre estraordinario.

Sin embargo, estas fábulas, ó mejor dicho, estas exageraciones de hechos verdaderos, prueban que el filósofo de Bollstadt, poseia conocimientos nada comunes sobre química, botánica, agricultura y mecánica.

Hé aquí el juicio, algo mas exacto y acertado sin duda que el de Fleury, que sobre Alberto Magno emite el grande historiador de nuestros dias, Cesar Cantu. «Eruditisimo compilador, y argumentador sumamente habil mas bien que pensador original, aunque sus meditaciones asiduas le llevaron á nuevos resultados, comentó casi todas las obras de Aristóteles, sacando partido de lo que habian producido los árabes y los neoplatónicos. Ensanchó, si no profundizó las investigaciones de la lógica, de la metafísica, de la moral y de la teología.... Los progresos posteriores de la ciencia, no impiden que se pueda aprender algo en sus obras de física; únicos de su propia cosecha: allí se encuentran hasta verdades sorprendentes atendido el tiempo. Mientras Edrisi no daba por habitable mas que la zona templada septentrional, Alberto no dudaba que fuera habitable hasta los cincuenta grados de latitud austral. *Es, dice, una ignorancia vulgar, creer que se deben caer los que andan con los piés vueltos hácia nosotros. Los mismos climas se repiten en el hemisferio inferior, y existen dos razas de etiopes, en el trópico boreal y en el trópico austral.... Los pueblos de la zona tórrida, lejos de tener debilitada la inteligencia por el calor del clima, son instruidísimos, como lo prueban los libros de filosofía y de astronomía que nos han venido de la India.* No son menos juiciosos sus raciocinios sobre el calor mas ó menos intenso, producido por el ángulo de incidencia de los rayos solares que varia

con las latitudes y las estaciones, y por los efectos de las montañas.»

Son innumerables los elogios que le han tributado lo mismo los escritores contemporáneos que los posteriores. Enrique de Friburgo que vivia en su tiempo, decia de él: *Vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit. Non surrexit*, dice Tritemio, *post eum, vir similis ei, qui in omnibus litteris, scientiis, et rebus, tam doctus, eruditus, et expertus fuerit.*

ROGER BACON.

Roger ó Rogerio Bacon apellidado por sus contemporáneos, *Doctor Mirabilis*, fue inglés de nacion. Habiendo abrazado el naciente instituto de san Francisco, y hallándose dotado de felices disposiciones para las ciencias, se dedicó con ardor al estudio, haciendo rápidos y admirables progresos en casi todas ellas. Sus principales maestros fueron, Edmundo arzobispo de Cantorbery, y el dominicano Ricardo Fitzacres. Instruido á fondo en las ciencias naturales, entregado á investigaciones esperimentales de todo género, versado en las matemáticas y habil en las lenguas griega y árabe, adquirió justo renombre de sabio en su siglo, renombre que ha conservado hasta nuestros dias. Sus varias obras atestiguan que se hallaba muy ejercitado en los secretos de la química, ó magia natural, como se la denominaba entonces. Prescindiendo de la invencion de la pólvora que no sin fundamento le atribuyen muchos, es verdaderamente admirable que en el siglo XIII, llegara á hablar con tanto discernimiento y verdad de muchos fenómenos naturales, que la ciencia en sus progresos ha confirmado despues.

Pero lo que constituye el mérito especial de Roger Bacon,

es el haber sido el verdadero restaurador del método esperimental, tan necesario al desarrollo y progresos de las ciencias físicas. Véase como se expresaba con respecto á este punto, dos siglos antes que Bacon de Verulam aturdiese al mundo con su celebrado método de induccion. «La ciencia esperimental se halla descuidada por el vulgo de los que se dedican á los estudios; sin embargo, dos son los modos de conocer, á saber, por argumentacion y por esperiencia. Sin la esperiencia nada se puede saber suficientemente. El argumento concluye, pero no da certeza ni quita la duda, de manera que descanse el ánimo en la intuicion de la verdad, á no ser que se halle por la via de la esperiencia.»

Facil nos sería citar multitud de pasages análogos, en que el célebre franciscano señala con notable independencia y con toda claridad el camino que se debe seguir en la investigacion de la verdad, prescribe reglas y preceptos los mas acertados para hacer progresar las ciencias todas, y con particularidad las físicas.

Y nótese bien que este hombre estraordinario, sabia reducir á la práctica esas reglas y preceptos, como puede reconocer cualquiera que se tome el trabajo de pasar la vista por su *Opus majus*. Causa verdaderamente admiracion la multitud de observaciones y esperimentos de todo género que en esta obra se encuentran mencionados, no menos que las indicaciones tan exactas y precisas que hace sobre muchos fenómenos é inventos, que ó se han realizado siglos despues, ó no han podido recibir aun solucion satisfactoria. «Se pueden construir, nos dice, tales máquinas para la navegacion, que los mas grandes buques, dirigidos por un hombre solo, recorran los rios y los mares con mayor velocidad que si estuviesen llenos de remeros. Tambien se pueden construir carros que con rapidez admirable, recorran los caminos sin el concurso de animales. Se puede igualmente construir un aparato por medio del cual un hombre sentado, podria viajar por la atmósfera, moviendo con una palanca alas artificiales. Un instrumento de solos tres dedos de ancho y tres de largo, es suficiente para levantar pesos enormes á cualquiera altura.... Es muy posible concebir aparatos para

caminar sin peligro por el fondo de los mares y rios....

Otras muchas cosas se pueden inventar además, como puentes que atraviesen los rios mas anchos, sin pilares ni apoyos intermedios. Empero, entre todas estas maravillas, lo que merece una atencion particular, son los juegos de la luz....... Se puede colocar un sistema de vidrios trasparentes, de manera que aproximen al ojo los objetos distantes.... De esta manera se podrán leer caractéres muy diminutos á grande distancia.... Los rayos solares convenientemente dirigidos, y reunidos en haces mediante la refraccion, pueden quemar á cierta distancia los objetos espuestos á su accion.»

Es bastante probable que Fleury tenia poco conocimiento de estos notables pasages y de los trabajos físicos, químicos y mecánicos del gran escritor franciscano; porque á haber tenido noticia de los mismos, es seguro que nuestro crítico no hubiera desperdiciado tan bella ocasion de desplegar su celo religioso, lanzando terribles anatemas contra el hijo de san Francisco, que malgastaba el tiempo en estudios y esperimentos, robándolo al estudio de la Sagrada Escritura, y descuidando lo esencial de su instituto.

II.

SOBRE EL CAPÍTULO OCTAVO.

LAINEZ Y SUAREZ.

Si la filosofía de santo Tomás no impidió á los esclarecidos teólogos dominicanos citados en este capítulo, de

algunos de los cuales se habla con mas estension en el siguiente, el sobresalir y conducir de frente casi todas las ciencias eclesiásticas; fue ella tambien la que formó aquellos grandes sabios y escritores jesuitas que florecieron por aquella misma época; pues es bien sabido que durante todo el siglo XVI la filosofía de santo Tomás era la filosofía enseñada y seguida fielmente por la Compañía de Jesus. En la imposibilidad de citarlos todos, bastará recordar los nombres de Lainez y Suarez, como comprobacion histórica de lo que en el texto dejamos consignado.

El celebrado español Diego Lainez, nació en Almazan en 1512. Despues de estudiar y graduarse de maestro en filosofía en Alcalá, pasó á perfeccionar y continuar sus estudios á la universidad de Paris. Allí adquirió aquellos profundos y vastos conocimientos en todas las ciencias eclesiásticas que le hicieron, sino el mayor, á lo menos uno de los primeros teólogos de aquel siglo. Asociado á san Ignacio de Loyola para la fundacion de la Compañía de Jesus, fué su colaborador para la grande empresa, al propio tiempo que su discípulo. Dícese que fué el que sugirió á san Ignacio el pensamiento de fundar Colegios de estudios, institucion que ha sido y es una de las principales glorias y apoyos de la Compañía.

Sabido es que asistió al concilio de Trento en calidad de teólogo de los papas Paulo III y Julio III, y que fue uno de los que mas se distinguieron en aquella augusta asamblea, no solo por su saber, sino por su prudencia y eminentes virtudes. Sus disertaciones y discursos le atrageron la admiracion y los respetos de todo el concilio, siendo notable entre otros el discurso que pronunció con ocasion de las cuestiones relativas á la naturaleza y condiciones del sacrificio ofrecido por Cristo en la noche de la Cena. *Lainius itaque,* dice Palavicini en la Historia del concilio, *in quæstione proposita hoc pacto disserebat: Eam esse tantum de facto, adeoque non ex ratienibus, sed ex testimoniis dumtaxat ferendum judicium. Cum igitur supra quadraginta Patres, tum Latini, tum Græci, et tum recentes, tum veteres, atque eorum complures Christi ætati propinqui, ac proinde historiam probe callentes, affirment,*

illum pro nobis seipsum in Cœna sacrificasse, ipsorum dicto habendam fidem. Exemplum Melchisedech et sacrificii ab eo oblati, non fuisse completum reipsa á Christo in cruce. Igitur, in Cœna ea verba, «Hoc facite,» intelligi à S. Leone et ab aliis Doctoribus ut illud idem fiat quod fecit Christus: et tamen si Christus in Cœna non sacrificasset, Ecclesia dum in Eucharistia consecranda sacrificat, faceret id quod ipse non fecit. Ostendit præterea etc.

Cuando Lainez pronunció este discurso, asistia al concilio no solo como teólogo del Pontifice, sino como General de la Compañía. Antes habia acompañado al cardenal de Este á Francia, en donde asistió á las conferencias de Poissy, confundiendo y reduciendo al silencio en ellas á Beza y Pedro Martyr. Murió en Roma en 1565 á la edad de 53 años. Su muerte prematura no le permitió llevar á cabo y dar la última mano á las obras que tenia proyectadas, y cuyos manuscritos se conservan en Roma. Las principales son *De Providentia* en doce libros; *De Trinitate* en tres libros.

Francisco Suarez nacido en Granada en 1548, entró en la Compañía de Jesus en 1564 impulsado y atraido especialmente por la palabra del célebre jesuita Ramerio. Dícese que al principio de sus estudios filosóficos, lejos de sobresalir entre sus condiscipulos, solo descubria mediano ingenio, hasta el punto de suplicar á sus superiores que le permitiesen abandonar esta clase de estudios en que á su juicio perdia el tiempo y las fuerzas. Estos no solo lo animaron á perseverar, sino que uno de ellos le pronosticó la gloria que á la Iglesia y á la Compañía habia de resultar de sus estudios y trabajos literarios. Su inteligencia pareció despertarse entonces súbitamente, y avanzó á pasos agigantados en el camino de la ciencia. Esta anécdota hace recordar involuntariamente lo que se cuenta de Alberto Magno.

Despues de haber enseñado en Segovia, Roma, Salamanca y Alcalá, Suarez fué enviado á la universidad de Coimbra por Felipe II, en donde adquirió fama europea y en donde escribió la mayor parte del prodigioso número de obras teológicas, polémicas y filosóficas, que le han

dado renombre inmortal en la república de las letras.

Los sabios todos de su siglo le colmaron de merecidos elogios, y el papa Paulo V le escribió mas de una vez aprobando sus trabajos y dándole el epiteto de *Doctor Eximius*. Nadie ignora tampoco que el célebre jesuita no fué menos recomendable por sus virtudes que por sus obras: hombre de altísima contemplacion, se dice que á ejemplo de santo Tomás, buscaba en la oracion la luz de la inteligencia y la solucion de las dificultades. Murió como habia vivido, es decir, con la muerte de los justos, en 1617 á los 70 años de edad. Su obra *Methaphysicarum Disputationum*, revela acaso mas que ninguna otra todo el poder de su inteligencia, y bastaria por sí sola para probar que en órden á las ciencias metafísicas, la filosofía escolástica y con especialidad la de santo Tomás nada tiene que envidiar á la filosofía moderna.

BONACURSIO.

Bonacursio, uno de los que mas se distinguieron en el siglo XIII, ya por su habilidad en la lengua griega, ya tambien por lo mucho que trabajó de palabra y por escrito para reducir á los cismáticos orientales á la comunion de la Iglesia Católica, fue natural de Bolonia en donde vistió el hábito de santo Domingo. Enviado á la Grecia se dedicó con zelo al ministerio evangélico. Su sólida instruccion y la perfeccion con que llegó á poseer la lengua griega, le pusieron en estado de escribir varias obras de controversia para reducir á los cismáticos: la principal entre ellas es la titulada *Thesaurus fidei*, escrita en griego y latin, en la cual trata el autor de los principales puntos en que los griegos cismáticos se apartan de la Iglesia Latina. Hé aquí el sumario de sus capítulos: *Primo, igitur*,

tractatur in generali, de processione Spiritûs Sancti á Filio, quemadmodum et á Patre.

Secundo, de purgatorio, scilicet, quod animæ decedentium in charitate non perfecte purgata, purgantur post mortem in igne purgatorio.

Tertio, de paradiso, videlicet, quod animæ fidelium decedentium iu charitate perfecte purgata, statim volant ad paradisum.

Quarto, quod animæ decedentium in peccato mortali, statim descendunt in infernum.

Quinto, quod Dominus noster Jesus Christus fecit paschale, die et hora statutis, et quod corpus suum tradidit discipulis in pane azimo.

Sexto, de primatu et auctoritate Ecclesiæ Romanæ et Summorum Pontificùm.

Septimo, quod licet fidelibus transire ad tertias nuptias, quartas seu ultra, sine peccato, sicut et ad secundas.

Ni se crea que sea esta una obra indigesta, llena de cavilaciones y sutilezas dialécticas; nada de eso, es una obra que á una argumentacion poderosa reune una erudicion tan sólida como admirable en aquellos tiempos: las palabras y textos de san Atanasio, san Basilio, san Crisóstomo, san Cirilo, Epifanio, Metafrastes, Didimo, el Damasceno y Andrés de Creta, son las armas de que se sirve para impugnar los errores de los cismáticos; y la destreza y universalidad con que maneja sus textos, son una prueba manifiesta de que se hallaba profundamente versado en todos los antiguos Padres y autores eclesiásticos griegos.

RAYMUNDO MARTIN.

Raymundo Martin natural de Subirats, pequeña aldea de Cataluña, fue uno de los ocho religiosos nombrados en el

capitulo provincial de Toledo para dedicarse al estudio del árabe y hebreo, distinguiéndose entre todos sus compañeros no solo por la habilidad que adquirió en estas lenguas, sino tambien por el estudio concienzudo que hizo de los libros rabinicos y de los escritores árabes. *Multum sufficiens in Latino fuit*, dice Marsilio, *philosophus in Arabico, magnus Rabinus in hebræo, et in lingua Chaldaica multum doctus*. Despues de haber predicado con zelo y satisfactorios resultados, atrayendo al seno de la Iglesia con sus exhortaciones y sabias conferencias muchos musulmanes y judios, dió á luz su grande obra titulada *Pugio fidei*, en la cual combate á los Rabinos con sus propias armas. La estraordinaria erudicion que en esta obra descubre, y sobre todo las aplicaciones que hizo de los vastos conocimientos que poseia de las doctrinas y esposiciones rabinicas, no solo la hicieron recomendable, y util á los cristianos, sino que fue la admiracion de los mismos Rabinos que á la sazon florecian en España.

Por lo que hace al plagio que de esta obra hizo Pedro Galatino, segun muchos autores, me contentaré con trascribir las palabras de Dupin: «Raymundo Martin catalan, del Órden de predicadores, profesó en el monasterio de Barcelona y se hizo recomendable por el estudio de las lenguas orientales cuyo conocimiento era muy raro en aquel tiempo. Emprendió este estudio por consejo de san Raymundo de Peñafort á fin de poder refutar á los judios y sarracenos por sus mismas obras. Compuso con este objeto el libro titulado *Pugio fidei*, en el cual impugna á los judios y musulmanes con sus propias armas. El cartujo Porquet se sirvió de él y sacó de esta obra casi todo lo que escribió en su libro titulado: *La Victoria contra los judios;* pero reconoce y confiesa de donde lo tomó, á la vez que Pedro Galatino copió atrevidamente á Porquet y Raymundo en su libro de los Secretos de la verdad católica, sin nombrar ni al uno ni al otro, aunque todo lo que presenta de erudicion rabinica, está tomado de sus obras.»

Puede formarse juicio de la importancia y estension de los trabajos que debió acometer nuestro autor para reunir los materiales de su grande obra, asi como de su critica

sana y sólido juicio por las siguientes frases tomadas de su libro: «Esta obra se halla apoyada toda sobre dos fundamentos: el primero y principal es la voluntad divina, revelada en la Ley y los profetas, que encierra todos los libros del antiguo Testamento. El segundo fundamento de las santas verdades que debo establecer, lo busco en las tradiciones mismas de los antiguos judios, en sus glosas ó comentarios de la Escritura con que los Talmudistas han llenado tantos volúmenes. Llaman ellos á estas tradiciones la *Ley oral*, la cual, segun ellos, es la ley que Dios enseñaba á Moyses en el monte Sinaí, que Moyses esplicó á Josue su discípulo, que este trasmitió á sus sucesores, y que de boca en boca ha llegado de esta suerte hasta los Rabinos, los cuales la consignaron por fin en el Talmud. Sin embargo es preciso distinguir y saber elegir entre estas tradiciones judaicas. Seria el colmo de la locura atribuir á Moyses ó á Dios mismo, cuanto de absurdo, estravagante é impío se halla en el Talmud. Empero se caeria en otro estremo, si se desechara sin exámen ni discernimiento lo que se descubre verdadero y luminoso en estos libros, util y propio para esplicar los sentidos mas recónditos de la Escritura, igualmente que para refutar los errores de los judios, y para probar de una manera irrefragable los misterios principales de nuestra fé, como podrá reconócerse facilmente por la lectura de nuestra obra. Semejantes tradiciones se hallan enterradas en el Talmud como piedras preciosas en el lodo. He procurado sacarlas de este lodo con tanto mayor cuidado y gusto, cuanto que estoy persuadido que solamente hombres inspirados por Dios han podido ser los autores de estas grandes verdades, en las cuales no se halla mas que la doctrina de los profetas, y que caracterizan tan perfectamente al Mesias, que bastan plenamente para rebatir sin réplica cuanto los modernos judios han inventado contra la divinidad de Jesucristo y la santidad de la Religion.»

GUILLERMO DE MOERBEKA.

Segun el erudito y crítico Echard, Guillermo ó Wilielmo de Moerbeka nació en Moerbesse, aldea no muy distante de Ninone en Flandes. Habiendo vestido el hábito en la naciente Órden de santo Domingo, se dedicó con ahinco al estudio de las lenguas orientales, llegando á ser uno de los hombres mas versados en el arábigo y griego. Penitenciario de Clemente IV y despues de Gregorio X, acompañó á este último al concilio general de Lyon, en donde merced al perfecto conocimiento que poseia del griego, tomó una parte muy activa en todo lo concerniente á la union de los griegos cismáticos con la iglesia latina. En las actas del citado concilio se hace mencion tambien del mismo en los siguientes términos: *Post hoc vero immediate prædictus patriarcha cum omnibus Græcis archiepiscopis de Calabria, et Fr.. W. de Moerbeka de ordine Fratrum Prædicatorum, et Fr. Joanne de Constantinópoli de órdine FF. Minorum, pœnitentiarii D. Papæ, qui linguam græcam noverant, cantaverunt solemniter et alta voce prædictum symbolum, et quando ventum est ad articulum illum, Qui ex Patre Filioque procedit, solemniter et devote ter cantaverunt.*

Nombrado poco despues arzobispo de Corinto y recibido el pálio de mano de Nicolás III, pasó á dicha ciudad en donde trabajó con incansable celo y constancia en afianzar y estender la concordia y union de los griegos con la iglesia latina, empleando el tiempo que le dejaban libre los cuidados pastorales en traducir al latin diferentes obras griegas. Hé aqui algunas de estas versiones:

Libri omnes Aristótelis, é græco latine versi, instante Sancto, sed tunc Fr. Thoma de Aquino.

Procli Tyrii, Platonici philósophi, elementatio theológica
Tractatus Galeni, De alimentis

Liber Hippocratis, De pronosticationibus ægritudinis.
Procli Diadochi, De decem dubitationibus circa Providentiam.
Al final de este escrito se dice: *Expleta fuit translatio hujus libri, Corinthi á Fratre Guillermo de Moerbeka archiepíscopo corinthiensi.* Las dos versiones anteriores tambien las habia trabajado siendo ya arzobispo de Corinto.

AGUSTIN JUSTINIANI.

Este célebre genovés de la ilustre familia de los Justinianis, fué uno de los mas sabios orientalistas del siglo XVI. Nacido en 1470, vistió el hábito de santo Domingo en Pavía en 1488. Pronto descubrió sus felices disposiciones para todas las ciencias. Asi es que mientras dedicado al estudio de la filosofía y teología adquiria merecida fama en estas ciencias, cultivaba al propio tiempo las bellas letras, aprendia las matemáticas y se dedicaba con ardor á las lenguas orientales, estudio en que llegó á sobresalir de una manera en que pocos de sus contemporáneos le igualaron, ó tal vez, ninguno. El griego, el hebreo, el árabe y el caldeo, le eran tan familiares como el latin, y sus profundos é interesantes trabajos sobre diferentes obras y especialmente sobre los Libros Sagrados, revelan demasiado que fue uno de los primeros sabios y orientalistas de su siglo, y al mismo tiempo que la Iglesia Católica no necesitaba de los Protestantes para regenerar las ciencias, ni menos aun para promover el estudio de las lenguas sabias.

Nombrado arzobispo de Nebio por Leon X, despues de haber visitado su diócesis, volvió á Roma para asistir al concilio de Letran. La fama de su saber y de sus grandes conocimientos en la Sagrada Escritura y lenguas orientales, fueron causa de que Francisco I le llamase cerca de

sí para restaurar y perfeccionar en Francia estos estudios, y Justiniani es mirado como el primer profesor real de lengua hebrea del Colegio fundado por el citado Francisco I, que ademas le habia nombrado su consejero.

«Por las nuevas obras que publicó en Paris el año 1520, dice Touron, se reconoce el uso que sabia hacer del tiempo y de sus talentos. El mismo nos dice que durante su permanencia en la corte, había compuesto doce tratados para utilidad de los que cultivaban las letras. Conocemos cinco de estos que fueron impresos en un mismo año y recibidos del público con grande aplauso. El primero es un escelente comentario sobre la traduccion que Calcidio escritor del siglo IV, habia hecho del *Timeo de Platon*. El segundo es una version de *Ciento dos cuestiones y respuestas morales de Filon sobre el Génesis*. El tercero es la traduccion de una obra titulada: *La Guia del rabino Moyses Egipcio*, dividida en tres libros. El cuarto es una *Explicacion del libro de D. Porquet* cartujo, el cual, segun hemos dicho en otra parte, se habia servido del trabajo de Raymundo Martin, para establecer la verdad de la Religion cristiana y combatir los errores de los modernos judios, no solamente por la autoridad de los Libros Santos, sino tambien por los textos del Talmud y por los escritos de los mas acreditados doctores de la Sinagoga. La quinta obra que nuestro autor hizo imprimir en Paris el año 1520, es el libro de Job, del cual presentó al propio tiempo dos versiones, la una sobre el original hebreo, y la otra segun la Vulgata.

Empero la grande obra de Justiniani, es la edicion que tenia preparada de todos los libros del antiguo y nuevo Testamento, corregidos sobre los originales y enriquecidos con escelentes anotaciones. Esta grande version de un trabajo inmenso, capaz de hacer honor á una sociedad de sabios cuanto mas á un particular, y que justifica bien la grande estimacion y el comercio literario que mantuvieron con este célebre dominicano, Pico de la Mirandula, Tomás Moro, Erasmo, y todos los grandes eruditos de su siglo, contenia ademas de los textos hebreo, caldeo, griego, latino y árabe, otras dos versiones latinas, y escolios ó anotacio-

nes, constando cada página de ocho columnas, de donde le vino el nombre de *Octapla*. Hé aquí como habla de este trabajo Sixto Senense que floreció poco despues de Justiniani: *Novo et ingenti ausu primus omnium, utrumque sacræ legis Instrumentum, quinque præcipuis linguis, Hebræa, Chaldæa, Græca, Latina, et Arábica, in unum corpus, Octapla inscriptum, redigit tanto artificio, ut in singulis páginis octo columnas disponeret, in quibus omnes prædictæ linguæ propriis characteribus expressæ, totidem lineis, totidemque verbis sibi correspondentes, uno eodemque aspectu cernerentur, hoc videlicet ordine: in prima, Hebraicam; in secunda, Latinam interpretationem respondentem Hebræo de verbo ad verbum; in tertia, Latinam vulgatam; in quarta, Græcam; in quinta, Arabicam; in sexta, Targum, hoc est, paraphrasim chaldaicam, sermone quidem chaldæo, sed litteris hæbraicis conscriptum; in septima, translationem Latinam chaldaicæ respondentem; in octava, Scoliola, sive annotatiunculas quasdam brevissimas.*

Tal vez estrañará alguno que este trabajo de Justiniani sea llamado aquí el *primero* de este género, toda vez que la Complutense de Cisneros habia sido impresa en 1514, siendo asi que el Psalterio de Justiniani, única parte que imprimió por entonces de su Biblia Octapla, salió á luz en 1516. Sin embargo, esta afirmacion de nuestro Sixto Senense, que adoptó tambien el sabio Daniel Huet no carece de fundamento y de verdad; primero, porque la Complutense de 1514, solo contenía el nuevo Testamento, pero los libros del antiguo Testamento, y entre ellos el Psalterio, salieron á luz en julio de 1517, siendo asi que Justiniani publicó su *Psalterium Hæbreum, Græcum, Arabicum, et Chaldaicum, cum tribus Latinis interpretationibus et Glossis*, en Génova el año 1516. Segundo, porque la Complutense no contenia las versiones ó textos caldeo y árabe, como la de Justiniani.

SANCTES PAGNINI.

«Si la Orden de santo Domingo, dice el antes citado Touron, se hizo grande honor á sí misma en el siglo XIII renovando, especialmente en las provincias de España, el estudio de las lenguas orientales......... puede decirse que sabios de la misma Orden, particularmente en Italia, no se hicieron menos recomendables en el siglo XVI por su aplicacion al mismo estudio y por las bellas obras con que enriquecieron la Iglesia y la república de las letras. Zenobio Acciajoli y Agustin Justiniani de los cuales hemos tenido ocasion de hablar, merecen un lugar distinguido. Daremos á conocer despues otros que no parecerán menos estimables. Hay pocos sin embargo que hayan adquirido por su erudicion y por sus escritos un renombre tan grande como el sabio Sanctes Pagnini, al cual las lenguas griega y hebrea no parecian menos familiares que la lengua latina ó la misma italiana.»

Nació este distinguido orientalista en Luca hácia el año 1470. Habiendo tomado el hábito de santo Domingo en Fiesoli, hizo no menores progresos en la virtud y piedad que en las ciencias bajo la direccion del célebre Savonarola. El jóven dominico se entregó con especialidad al estudio de la Religion y de las Sagradas Escrituras, y en su deseo de profundizar y perfeccionar estos estudios, se dedicó con tanto esmero como fruto á las lenguas orientales, llegando á ser en breve tiempo uno de los orientalistas mas célebres de la Italia y de la Europa. Asi es que cuando el papa Leon X estableció en Roma una escuela en donde se enseñaban gratuitamente las lenguas orientales, Sanctes Pagnini fue uno de los primeros profesores que este Pontífice llamó á Roma.

Despues de la muerte de Leon X pasó á Avignon, y desde

allí á Lyon en donde permaneció por espacio de diez y siete años. El amor y veneracion que los lyoneses le dispensaron siempre, amor y veneracion á que Pagnini se habia hecho acreedor no menos por sus ejemplos de virtud y celo que por sus trabajos literarios y por las obras que en dicha ciudad publicó, resaltaron y se dieron á conocer de una manera notable en su muerte, acaecida en 1541. Hé aqui como habla Roder, testigo de vista de sus funerales.

«Yo me hallé en Lyon á la muerte de este grande hombre y fui testigo de la solemnidad de sus funerales. La piedad y reconocimiento de los lyoneses se manifestaron allí en tales términos, que se hubiera dicho que no se lloraba la muerte de un particular, sino la del padre comun del pueblo. Se veian seguir á su féretro gran número de los principales ciudadanos vestidos de luto; mas de trescientos de los mas distinguidos, llevaban hachas en la mano, y el sentimiento parecia general. Habiendo preguntado cual era el motivo de tan estraordinarios honores, me respondieron que toda la ciudad de Lyon se reconocia deudora de la conservacion de la fé al celo y vigilancia de Pagnini, porque si este santo religioso no hubiera levantado su voz, como una trompeta, para advertir al pueblo el peligro que le amenazaba, la ciudad toda seria tal vez hoy luterana.»

Por lo que hace á sus obras, bien conocidas de los verdaderos sabios, y algunas de las cuales son de grande utilidad aun hoy dia para el estudio de las lenguas orientales, hé aqui como las enumera y juzga su contemporáneo Sixto de Sena:

«Sanctes Pagnini de Luca, dominicano, hombre apostólico, muy versado en las divinas Escrituras y en el conocimiento de las lenguas, sobre todo de la hebrea, habiendo advertido que la célebre Version de san Gerónimo habia sido alterada en muchos lugares, ya por el trascurso del tiempo, ya por la negligencia de los editores, emprendió y llevó á cabo una nueva traduccion de toda la Sagrada Escritura, por consejo del papa Leon X, el cual se ofreció á sufragar los gastos. Habiendo reunido, leido y examinado con gran cuidado multitud de buenos ejemplares del texto hebreo, tradujo al latin todo el antiguo Testamento, pro-

curó restablecer la verdadera pronunciacion de una infinidad de nombres hebreos que los primeros intérpretes habian querido acomodar á la pronunciacion latina, y puso acentos á las palabras hebreas, para facilitar al lector su buena pronunciacion: Pagnini puso ademas gran cuidado en notar siempre al márgen el número de versículos que componen cada capítulo de la santa Escritura en el texto original. Ejecutó todo esto con tanta exactitud, que los mas habiles Rabinos alaban mucho la fidelidad de su traduccion y la prefieren á todas las que han salido hasta ahora. Ni es menor la reputacion que adquirió por su Version del nuevo Testamento, traducido sobre el texto griego conservando religiosamente la autoridad de la Vulgata. Dedicó toda esta obra al papa Clemente VII.»

Sanctes nos ha dejado otras muchas obras: una para esplicar las palabras hebreas, caldeas y griegas, que se encuentran en los Libros santos. Otra en forma de diccionario, que intituló con razon, *Thesaurus linguæ sanctæ*, y que es de grande utilidad para los que desean aprender esta lengua con perfeccion. La tercera se intitula, *Isagoge ad sacras Litteras:* es una introduccion á la Escritura que contiene escelentes reglas sacadas de los antiguos Padres, para la inteligeneia de muchas expresiones obscuras ó figuradas, usadas por los autores canónicos. Pagnini habia escrito esta última obra, á imitacion de una de san Agustin, y compuso otra mas grande dividida en diez y ocho libros para esplicar á ejemplo de san Euquerio, antiguo obispo de Lyon, los sentidos místicos de la Escritura, ó para dar la clave de los mismos. Compuso ademas otra obra que consta de seis volúmenes, en los cuales se hallan las diferentes esplicaciones de los intérpretes hebreos, griegos y latinos sobre los cinco libros de Moyses.

Sabido es que estas producciones de Pagnini han merecido los mayores elogios por parte de los hombres sabios de los siglos siguientes, y entre otros del sábio obispo de Avranches que llama á su traduccion: Modelo de versiones de la Biblia.

III.

SOBRE EL CAPÍTULO ONCE.

CAMPANELLA.

«Tomás Campanella, dice la *Enciclopedia del siglo XIX*, nació en Stilo en la Calabria el 5 de Setiembre de 1588. Desde su mas tierna infancia abrazó el estudio con un ardor y éxito inauditos, y renunciando á la jurisprudencia contra el parecer de sus padres, entró en la Orden de los dominicos á la edad de quince años. Su vocacion era mas científica que piadosa, y habia resuelto consagrar todas sus fuerzas al progreso de la filosofía. Disgustole pronto la doctrina de Aristóteles, y la abandonó para adoptar las opiniones y sobre todo el método de Telesio. La primera vez que tomó la pluma, fué para defender á su nuevo maestro contra los ataques de Antonio Marta. El título de esta obra de Campanella: *Philosophia sensibus demonstrata adversùs eos, qui proprio arbitratu, non autem sensata duce natura philosophati sunt;* esplica las tendencias de su espíritu y las contrariedades que le suscitaron los partidarios de Aristóteles y de la escolástica. Esta tempestad violenta se acrecentó mas despues de la publicacion de tres nuevas obras cuyos títulos son; *De sensu rerum,* refutacion de la fisionomía de Porta; *De investigatione,* ensayo de un nuevo método de investigacion y de educacion; y *Exordium metaphysicæ novæ.*

Campanella recorrió todas las grandes ciudades de Ita-

lia, Florencia, Venecia, Padua, buscando la seguridad que no halló sino en Roma bajo la proteccion de muchos miembros del Sagrado Colegio. En Florencia habia dedicado al gran duque de Toscana su tratado *De magno sensu rerum;* en Bolonia le fueron robados todos sus manuscritos y entre otros la *Nueva Fisiología:* volvió á escribir esta obra y la perdió de nuevo: habiendo sabido que se hallaba en manos del santo Oficio, prefirió dictarla tercera vez antes que reclamarla. Tobias Adami su discípulo, hizo publicar en Alemania este pequeño compendio de fisiologia bajo el título de *Prodromus philosophiæ Campanellæ.*

Despues de una corta permanencia en Nápoles, Campanella se retiró á Stilo y se constituyó el campeon del dogma católico de la potestad pontificia contra los protestantes; al propio tiempo tomó parte en las discusiones sobre la gracia renovadas por Molina. Una acusacion grave y misteriosa vino á arrancarle de su estudioso retiro. Se le acusó sobre sus opiniones religiosas á la vez que sobre su conducta política; se le achacaba entre otras cosas el haber compuesto el libro *De Tribus impostoribus*, y el haber pensado en connivencia con los Turcos establecer un imperio y una religion nueva. En cuanto al primer capítulo de acusacion, respondió que aquel libro habia sido impreso treinta años antes de su nacimiento. Sometido á torturas atroces, renovadas hasta siete veces (durando cuarenta horas la última prueba) no dejó escapar la menor confesion contra sí. La existencia de la conspiracion achacada á Campanella, no se ha podido probar hasta el presente. Giannone la admite, es verdad; Gabriel Naudé, amigo de Campanella, le felicita del proyecto que habria tenido de hacerse eligir rey de la Calabria superior: Brucker piensa que estalló en efecto una conspiracion en esta época, y congetura que Campanella dedicado enteramente á la astrologia, fué acusado de ser la cabeza é instigador de un complot del cual habia sido inocente profeta por una casualidad funesta para él. De todas maneras es cierto que víctima de la iniquidad ó de una ley sin misericordia, Campanella sufrió una prision de veinte y siete años. El estudio y el comercio con los sa-

bios que se apresuraron á hacerle la córte, aliviaron los sufrimientos de esta cautividad. Gracias á las reiteradas instancias de Urbano VIII, Felipe IV abrió finalmente la prision á Campanella: el Papa acogió favorablemente á su defensor y le señaló una pension.

Sin embargo el resentimiento de los ministros de España aun no se hallaba apaciguado, y Campanella tuvo que salir secretamente de Roma disfrazado de mínimo en el carruage del embajador de Francia: en Aix de la Provenza recibió una hospitalidad magnífica en casa del sabio Peiresse. Luis XIII le concedió una pension de mil libras: Richelieu le admitió en el *Consejo* del rey para consultarle sobre los negocios de Italia. Amigo de los Pithou, de la Mothe le Vayer, de Gassendi, de Gui-Patin, de Mersenne, de Naudé, terminó tranquilamente su vida tan agitada y laboriosa el 21 de Marzo de 1639.

A pesar de las estravagancias y aberraciones que abundan en sus numerosas obras, Campanella es un genio de primer órden; á haber sabido moderar los arranques de una imaginacion demasiado ardiente, hubiera igualado en mérito é influencia á Bacon y Descartes, y su nombre realzado por el prestigio de la desgracia, brillaria al lado del nombre del autor del *Novum Organum*. Como Bacon, Campanella quiso fundar la filosofía sobre la naturaleza y la esperiencia; reformar las ciencias, y someterlas á una nueva clasificacion; dedicó á esta empresa un ardor infatigable, un grande amor á la verdad, una luminosa penetracion, una erudicion muy vasta, si bien mas estensa que profunda; mas estas bellas cualidades fueron esterilizadas en parte por la movilidad de un espíritu pronto á las contradicciones de su tiempo. Campanella creia en la magia y practicaba la astrología con una constancia inquebrantable.

Los escesos en que el celo religioso precipitó á Campanella, debieran haberle puesto á cubierto de las sospechas de impiedad y de ateismo que su libro, *El ateismo triunfante*, sugirieron contra él. Por otra parte, ¿no admite dos fuentes de nuestros conocimientos; la revelacion y la naturaleza? Jamas habla de Dios sino con entusiasmo. Hasta al renovar la paradoja de Telesio sobre la vida universal

del mundo, sostiene que todos los seres, aun aquellos que consideramos como los mas inertes, están dotados de una sensibilidad proporcionada á las necesidades de su propia conservacion; en la fórmula que dá á esta opinion temeraria, *Mundum esse veram Dei statuam*, distingue el principio creador de la criatura, el escultor y la estatua.»

Esta biografía que de intento hemos tomado de autores en quienes no puede sospecharse parcialidad, indica bastantemente que sin contar con Descartes ni Bacon, podian existir y existieron en efecto, hombres que llamaron la atencion sobre la necesidad de interrogar á la esperiencia y la observacion para llegar á la reforma y perfeccionamiento de las ciencias físicas y esperimentales.

Tiene pues mucha razon el grande historiador de nuestros dias, Cesar Cantu, cuando dice hablando de Campanella que, «ensayó antes que Bacon el fundar sobre la esperiencia la filosofía de la naturaleza; y si en lugar de diseminar su atencion sobre tantas ciencias para reformarlas, la hubiera concentrado sobre una sola, hubiera llegado á ser un hombre superior.»

Empero una de las principales reflexiones á que se presta la biografía de Campanella, es sin duda la inexactitud y los escasos conocimientos que revelan sobre esta materia los que se han empeñado en hacernos creer á todo trance, que Descartes fué el primero que sacudió el yugo de la autoridad de Aristóteles, y el primero que enseñó y ensayó prácticamente un nuevo método de filosofar distinto del que reinaba en las escuelas. Confesamos ingenuamente nuestra extrañeza al ver estampadas estas y otras apreciaciones análogas en autores de indisputable mérito literario; pues por lo que hace á la inmensa mayoría de los que han adoptado y aun exagerado estas apreciaciones, pueden y deben ser consideradas como fórmulas rutinarias y de uso convenido que pasan de boca en boca sin exámen. En todo caso, es incontestable que solo la ignorancia de la biografía de Campanella y de sus producciones, pueden dar origen á la apreciacion que queda indicada relativamente á Descartes. Porque quien esta biografía no ignore, tampoco debe ignorar que en 1591 y por consiguiente cuando Bacon

estaba todavía muy lejos de publicar su *Novum Organum*, y cuando Descartes no habia nacido aun, nuestro Campanella publicaba ya en Nápoles una obra con este notable título: *Philosophia sensibus demonstrata, et in octo disputationes distincta, adversus eos qui proprio arbitratu, non autem sensata duce natura philosophati sunt: ubi errores Aristótelis et asseclarum, ex propriis dictis, et naturæ decretis convincuntur, et singulæ imaginationes pro ea á Peripateticis fictæ rejiciuntur.*

En 1617, su fiel discípulo Tobias Adam, publicaba en Francfort, otra de sus obras filosóficas con el siguiente título: *Prodromus philosophiæ instaurandæ: id est: Dissertationis de natura rerum compendium, secundùm vera principia ex scriptis Thomæ Campanellæ præmissum.* Tres años despues veía la luz pública en la misma ciudad de Francfort su obra titulada: *De sensu rerum et Magia, libri IV.* Dos años despues aparecia en la misma ciudad su, *Apologia pro Galilæo, mathemático Florentino, ubi disquiritur, utrum ratio philosophandi, quam Galilæus celebrat, faveat sacris scripturis, an adversetur.* Al año siguiente el citado Tobias Adam hacia imprimir otra obra del mismo titulada: *Realis Philosophiæ epilogisticæ, partes quatuor, hoc est; de rerum natura, hominum moribus, política, cui civitas Solis adjuncta est, et œconómica, cum adnotationibus physiologicis á Tobia Adami, nunc primum editæ. Quibus accedunt quæstionum partes totidem ejusdem Campanellæ contra omnes sectas veteres, novasque, ad naturalem, christianamque philosophiam hisce libris contentam, confirmandam.*

En 1631 se publicaba en Roma su, *Atheismus triumphatus, seu contra antichristianismum.* Dos años antes, ó sea en 1629, nuestro filósofo hacia imprimir en Lyon su obra titulada: *Astrologicorum libri sex, in quibus astrologia, omni superstitione Árabum et Judæorum eliminata, physiológicè tractatur secundùm sacras Scripturas, et doctrinam S. Thomæ, et Alberti, et summorum theologorum: ita ut absque suspicione mala in Ecclesia Dei, multa cum utilitate legi possint.*

En 1636 salió á luz en París otra obra del mismo con

este título: *De gentilismo non retinendo, quæstio única: Utrum liceat novam post gentiles cudere philosophiam: Utrum liceat Aristóteli contradicere: Utrum liceat jurare in verba magistri.*

La simple inspeccion de los títulos de estas obras basta para convencerse, de que sin Bacon y sin Descartes, y antes que los dos, nuestro Campanella habia tratado de reformar y restaurar todas las ciencias filosóficas, habia llamado la atencion sobre la necesidad de acudir á la esperiencia y observacion en las ciencias físicas, y habia hablado no solo con tanta independencia y energía como los filósofos citados, sino con libertad escesiva y exagerada, de la conveniencia de sacudir el yugo de Aristóteles y toda autoridad humana en las cosas filosóficas. Y no se olvide que, como dejamos indicado, algunas de esas obras salieron á luz antes que Bacon pensara en publicar sus principales escritos, y todas ellas fueron no solo escritas sino impresas antes que apareciera en el mundo la filosofía cartesiana, puesto que su impresion, como acabamos de ver, es anterior al año 1637 en que apareció la primera de Descartes.

Y no es que estas sean las únicas obras de Campanella relativas á esta materia. El filósofo calabrés tenia escritas otras muchas, que si bien no se publicaron hasta mas tarde, andaban no obstante en manos de muchos de sus amigos y conocidos. Citaremos algunas:

1.ª *Philosophiæ rationalis partes quinque, videlicet; Grammatica, Dialectica, Rhetorica, Poetica, Historiographia, juxta propria principia.*

2.ª *Disputatio in prologum instauratarum scientiarum, ad scholas christianas, præsertim Parisienses.*

3.ª *Universalis Philosophiæ, seu metaphysicarum rerum, juxta propria dogmata, libri XVIII.*

4.ª *Metaphysica rursus recognita, et omnibus numeris absoluta.*

5.ª *Disputatio ad utramque partem de motu terræ et quiete, vel solis, vel telluris.*

6.ª *Commentarius de sensu rerum, et alter de investigatione rerum.*

7.ª *Philosophia Pythagorica.*

8.ª *Empedoclis philosophia instaurata, et nova Physiologia juxta propria principia.*

9.ª *De modo sciendi, et Physiologica.*

Ni vemos que la filosofía de santo Tomás representada en la órden de santo Domingo á que pertenecía Campanella, le suscitara persecuciones ni por la censura que hizo de Aristóteles, á pesar de ser evidentemente exagerada, ni menos por haber enseñado la necesidad de establecer las ciencias físicas sobre la base de la esperiencia: y eso que las utopias singulares y las opiniones peligrosas que abundan en los escritos del filósofo calabrés, no eran las menos á propósito para hacer clamar á los hombres sensatos y suscitar sospechas contra sus doctrinas.

Porque no debe echarse en olvido, que este hombre verdaderamente estraordinario bajo muchos puntos de vista, ademas de las numerosas obras filosóficas que dejamos citadas, publicó gran número sobre todos los ramos del saber humano: teología, polémica, medicina, moral, gramática, poesia, política cristiana y civil, derecho, magia, astronomia, y para que nada faltara hasta elegias y tragédias; todo lo abarcó este espíritu tan vasto como inquieto é infatigable, y esta imaginacion tan viva como ardiente. Esta diseminacion de sus fuerzas, por decirlo asi, y estas cualidades de su espíritu, fueron sin duda el origen de sus errores y de las opiniones estrañas que se encuentran con bastante frecuencia en sus obras, y que han dado ocasion al juicio contradictorio de los críticos sobre Campanella; pues mientras unos le ensalzan hasta las nubes, otros le deprimen con injusticia evidente. Nosotros creemos que unos y otros se apartan de la verdad, y si la índole de esta obra y el objeto de esta nota lo permitieran, nos sería muy facil probar, que si nuestro Baron que habia conocido y tratado á Campanella en Paris, anduvo algo exagerado cuando escribió que, *si alterius Ordinis á nostro, qui D. Thomæ addictus est, togam induisset, fortè ut quoddam scientiarum lumen fuisset habitus, quia nihil est potissimum é scientiis astrologiæ, medicinæ, et aliis, quod suo marte non attigerit;* el jesuita Teofilo Raynaud

no solo anduvo exagerado, sino injusto y hasta ridículo, cuando le apellida *ignorantissimus*. Algo mas exacto y acertado es sin duda el juicio de su compañero de religion, el grave cardenal Palavicini cuando dice: *Thomas Campanella, Dominicanus, vir qui omnia legerat, omnia meminerat, prævalidi ingenii, sed indomabilis.*

Antes de terminar esta nota cumplenos advertir de paso que la época del nacimiento de Campanella, se halla equivocada en la biografía que antes hemos presentado, tomada de la *Enciclopedia*. El filósofo calabrés nació en 1568, y no en 1588, como dice la citada *Enciclopedia:* la fecha señalada por esta, sobre no poder conciliarse fácilmente con lo que la misma refiere en órden á su permanencia en prision por espacio de 27 años, sin perjuicio de los muchos años que despues permaneció en Paris, se halla en abierta contradiccion con lo que establecen generalmente los historiadores y los biógrafos de Campanella, á saber, que nació en 1568, y que cuando falleció en 1639, tenia 71 años.

DESCARTES.

Como complemento de lo consignado en el texto, y á fin de que el lector pueda juzgar por sí mismo á Descartes y su filosofía, voy á trascribir literalmente algunas de las notas en que el abate Gioberti considera y juzga á Descartes bajo los principales puntos de vista. Sin admitir como absolutamente exactas todas y cada una de las apreciaciones emitidas por Gioberti, creo sin embargo que sus observaciones son las mas á propósito para formar juicio cabal del mérito y de las tendencias de Descartes y de su filosofía, ya por la abundancia de pasages sacados de los escritos del filósofo francés, ya porque nos revelan el juicio

que de la filosofía y mérito de Descartes, formaban hombres eminentes y contemporáneos suyos, como Antonio Arnauld, Leibnitz, Regis, etc. Por otra parte las notas que vamos á trascribir, ponen de relieve algunos de los principales errores de Descartes, dispensándonos en consecuencia de entrar en una refutacion esplícita de los mismos en el texto de nuestra obra. Hé aquí las palabras del ilustre Gioberti.

NOTA 21.

«La profesion de buen católico hecha por Descartes en muchos pasages de sus obras, puede esplicarse facilmente como una medida de prudencia; pero si se la quiere mirar como sincera, es dificil conciliarla con los principios de su doctrina. Sus cartas suministran suficiente prueba de que no estaba dispuesto á sufrir el martirio por amor de la verdad, y que si tenia, como se dice, el valor del soldado, no poseia ciertamente el del ciudadano y del filósofo. Escribiendo al padre Mersenne con ocasion de Galileo, le recomienda *no buscar mas que el reposo y tranquilidad del espíritu*. Luego que un tribunal eclesiástico condenó un punto de la doctrina de este grande hombre, se asustó de tal manera que queria quemar sus papeles y decia: «No querria por nada del mundo, que saliera de mi un discurso en donde se hallára la menor palabra que fuese desaprobada por la Iglesia.» No creais de ninguna manera que dijo esto, movido por un piadoso sentimiento de respeto hacia la autoridad que le habia condenado; porque en este caso, por mas que no se tratase ni de la Santa Sede, ni de la Iglesia, como el mismo lo dice, sino de una simple congregacion eclesiástica, tendriamos su reserva como altamente digna de elogio. Empero por el contexto de la carta se vé, que se habia afectado solo por el temor de comprometer la tranquilidad de su vida.

En otra carta al mismo padre Mersenne escrita un año despues, es decir, en 1634, lo confiesa expresamente: «Yo

sé bien que se podria decir, que no todo lo que deciden los Inquisidores de Roma es artículo de fé, y que sería necesario que fuera sometido á un concilio; pero yo no me hallo tan prendado de mis pensamientos, que quiera servirme de semejantes escepciones como un medio para sostenerlos, y el deseo que tengo de vivir en reposo y de continuar la vida que he comenzado tomando por divisa, *bene vixit, qui bene latuit*, hace que prefiera mas, etc.» Aqui se vé cuales fueron el escrúpulo religioso y el estoicismo filosófico de nuestro escritor; y que si el *bene latuit* no le apartó de la vanidad de las intrigas y ambiciones literarias, que fueron el objeto principal de sus trabajos y de su vida, al menos le hizo prudente en órden á aquella gloria que podria envolver dificultades y peligros.

El procedimiento metódico y la duda absoluta que Descartes establece como preliminares de su filosofía, no pueden conciliarse de modo alguno con los principios de la filosofía católica. Segun él, «debemos dudar una vez en nuestra vida de todas las cosas en las cuales hallemos la menor sospecha de incertidumbre. Será tambien muy útil rechazar como falsas todas aquellas en que podamos imaginar la menor duda.» Pasa revista luego á las cosas de que es necesario dudar: «Dudarémos en primer lugar si entre todas las cosas que percibimos con los sentidos ó que hemos imaginado alguna vez, hay algunas que existan verdaderamente en el mundo.... Tambien dudaremos de todas las otras cosas que antes nos han parecido muy ciertas, hasta de las demostraciones matemáticas y de sus principios, aunque sean bastante manifiestos por si mismos, supuesto que hay hombres que se han equivocado discurriendo sobre semejantes materias; pero principalmente porque hemos oido decir que Dios que nos ha criado puede hacer todo lo que quiere, y nosotros no sabemos todavia, si acaso nos habrá hecho de tal manera que nos engañemos siempre, aun en las cosas que nos parece conocer mejor.... *Suponemos facilmente que no hay Dios, ni cielo, ni tierra y que no tenemos cuerpo.*»

Tal es en efecto la doctrina espuesta en las *Meditaciones* y en el *Método*, si bien en esta última obra no se enseña tan

abiertamente. Antonio Arnauld que se apercibió despues, como veremos, de la poca ortodoxia de Descartes, tuvo al principio la candidez de creer que este filósofo hablaba de una duda simulada, de un simple artificio de método, empleado utilmente para llegar al conocimiento científico de la verdad, y solo se quejó de que no se hubiese indicado claramente esto en las *Meditaciones*. *Veruntamen, haud scio an aliqua præfatiúncula, hæc meditatio præmuniri debeat, qua significetur de his rebus serio non dubitari;* y concluye diciendo: *Non dubito quin qua pietate est vir clarissimus, id attente diligenterque perpendat, et summo sibi studio judicet incumbendum, ne cum Dei causam adversus impios agere meditatur, fidei illius auctoritate fundatæ, é cujus beneficio immortalem illam vitam quam hominibus persuadendam suscepit, se consecuturum sperat, aliqua in re periculum creare videatur*. Ahora bien; ¿qué contesta á esto Descartes? ¿Conviene acaso en que su duda absoluta es una pura estratagema de método? No ciertamente: hasta se guarda de hablar de ella, y se limita á decir que su filosofía está hecha solamente para los espíritus fuertes. «Confieso ingenuamente con él, (Arnauld) que las cosas contenidas en la primera Meditacion y aun las contenidas en las siguientes, no son propias para toda clase de espíritus, y que no se acomodan facilmente á la capacidad de todos; mas no es hoy solamente cuando hago esta declaracion.

Esta ha sido tambien la única razon que me impidió tratar estas cosas en el discurso sobre el Método, que estaba en lengua vulgar, reservándome hacerlo en las Meditaciones que no deben ser leidas sino por los mas grandes talentos, como he advertido ya muchas veces. Y no se puede decir que hubiera obrado mejor, absteniéndome de escribir cosas, cuya lectura no puede ser acomodada y util á todo el mundo; porque yo las creo tan necesarias, que me persuado que sin ellas nada se puede establecer con firmeza y seguridad en la filosofía; y aunque el hierro y el fuego nunca se manejan sin peligro por los niños é imprudentes, sin embargo puesto que son útiles para la vida, nadie juzgará que sea necesario abstenerse de su uso.» Habla

en seguida de su opinion sobre que no se debe creer una cosa como verdadera á no ser que sea evidente, y repite su habitual cantinela, esceptuando las cosas que se refieren á la moral y la fé; escepcion cuyo valor veremos pronto.

Es evidente pues que la duda de Descartes, era una duda séria, verdadera, y no supuesta; y que el temperamento que le aplica en algunos pasages de sus obras procedia únicamente de interés por los *niños* y los *imprudentes* que no tenian una cabeza bastante fuerte, ó un estómago bastante vigoroso para digerir su doctrina. Porque si en el fragmento que hemos citado de los *Principios*, y en donde se esplica mas claramente, dice: *suponemos facilmente que Dios no existe;* este debil paliativo, sugerido tal vez por una observacion de Arnauld, solamente es una espresion de bien parecer; puesto que la aplica igualmente á la existencia de los cuerpos, respecto de los cuales es sincera y absoluta tal duda, como se vé por el contexto y por otros muchos pasages. Esto sin tener en cuenta que la espresion, *suponemos*, si se refiere al objeto de la duda y no á la duda misma, encierra la realidad del acto dubitativo. Ahora preguntamos: ¿puede subsistir la profesion del cristianismo con esta duda séria y universal? ¿Quien se persuadirá que aquel que tiene por conveniente desechar toda verdad en la cual se pueda imaginar la menor duda, puede sin embargo creer los dogmas misteriosos de la fe, los cuales, no obstante las pruebas incontestables sobre que se apoyan, son sin embargo tan temibles para los sentidos y tan espuestos á las impertinencias de una razon debil y orgullosa? ¿Como un hombre que duda de la existencia de la materia, del mundo y de su propio cuerpo; que anula toda la historia pasada, no solo de sus semejantes sino de sí propio; que se imagina hallarse solo, en completa soledad, sin otra certeza que la de su duda, podrá creer lógicamente, no obstante todo esto, en la revelacion, la mision del Hombre Dios sobre la tierra, la historia maravillosa de la Religion, la Biblia? En verdad; si Descartes exige un tal acto de fé, pide un esfuerzo demasiado difícil aun para la credulidad de aquellos que no tienen el valor de seguirle en su aprendizage de la duda. ¡Singular necedad en un filósofo! Para

conducir al hombre al conocimiento de la verdad, comienza por despojarle de ella; y si el desventurado se queda en su dolorosa desnudez, sin saber librarse de ella, ¿quien deberá responder de esto ante Dios, sino el temerario y atrevido que le aconsejó ese despojo?

Verdad es que Descartes esceptúa expresamente de esta duda universal, la moral y la religion. Empero aparte de que la excepcion envuelve un solemne paralogismo, se puede preguntar si la moral y la religion, en el sentido de la clausula cartesiana, bastan para la profesion del catolicismo. «Me formé, nos dice, una moral provisional, que no consistia mas que en tres ó cuatro máximas....

Consistia la primera en obedecer á las leyes y costumbres de mi pais, reteniendo constantemente la religion en la cual Dios me ha hecho la gracia de ser instruido desde mi infancia.» Luego la religion, la fé, la profesion del cristianismo, pueden ser siquiera no sea mas que por un instante, un artículo de moral provisional! «Las tres máximas precedentes, las conservaba solo por el designio que tenia de continuar instruyéndome; porque habiéndonos concedido Dios á cada uno de nosotros alguna luz natural para discernir lo verdadero de lo falso, no hubiera creido deber contentarme ni por un momento con las opiniones de otro, sino fuera porque me habia propuesto el emplear mi propio juicio en examinarlas cuando llegara el tiempo.... Despues de haberme asegurado de estas máximas, y habiéndolas puesto á parte con las verdades de la fé que han sido siempre las primeras en mi creencia, juzgué que podia despojarme libremente de todo el resto de mis opiniones.»

El honor que hace Descartes á las verdades de la fé, concediéndoles el privilegio de ser las *primeras en su creencia;* no destruye la ambigüedad de sus palabras. Mas como protesta que quiere *examinar cuando sea tiempo las opiniones que sin este exámen no se daria por satisfecho de recibir sobre la autoridad de otro,* no se comprende cómo segun su manera de ver, los dogmas religiosos fundados sobre la tradicion y sobre la enseñanza de la Iglesia, pueden recibir un privilegio particular; y si no se les concede, es claro que la fé de Descartes no se diferencia de la de Lutero, y que

la obediencia provisional á la religion *en la cual Dios le ha hecho la gracia de ser instruido*, no puede referirse mas que á la práctica esterior, ó no ser en todo caso mas que una fé condicionada. Pero la fé no es verdaderamente cristiana, ni católica, sino es absoluta. Creer por suposicion previa de que el exámen que se va á hacer, confirmará el acto que se pone; hacer depender la fé presente del resultado de un exámen ulterior, puede disponer en ciertos casos á la fé futura; mas no puede esto de modo alguno y en ninguna ocurrencia, ser un acto que merezca el nombre de cuarta virtud, no solamente en órden á la religion, sino tampoco dentro de los límites de la razon y de la ciencia humana. . . . .

. . . . Se conocerá mas facilmente cual es la idea que el autor del método se forma de esa fé *provisional*, por el exámen de otro punto de su doctrina que no es menos opuesto que el primero á la profesion del catolicismo. Quiero hablar de su célebre sentencia, repetida en muchos lugares de sus obras, á saber, que la filosofía no debe conceder su asentimiento mas que á las ideas claras, la cual constituye el primero de los cuatro preceptos de su método. ¿De que manera podrá nunca conciliarse esta regla con la fé en los misterios? Arnauld que creia buenamente en la ortodoxia del autor, le aconseja otra vez aqui el especificar que esta reserva no es aplicable mas que á los conocimientos naturales. No es esta la ocasion de examinar, si aun en el órden de estos conocimientos es bueno este precepto, ó posible siquiera; pues de serlo, no nos seria dificil probar que los misterios racionales y naturales, no son ni menos numerosos ni menos oscuros que los revelados; que lo sobreinteligible se halla difundido por todas las partes de nuestros conocimientos, que las ideas mas claras tienen un lado oscuro, y que la mas brillante luz intelectual se halla acompañada de una nube impenetrable. Mas esto no pertenece al objeto presente. Nos contentamos con notar, que la regla cartesiana, siendo general y absoluta, debe referirse lógicamente á los misterios de la religion tambien, y que siendo inmediata y directa la cla-

ridad de que se habla en la regla, no puede entenderse de aquella evidencia indirecta y mediata de que participan aun los misterios de la revelacion, segun que su credibilidad está fundada sobre pruebas evidentes é irrefragables. Decimos lógicamente, porque Descartes escluye en efecto de su regla la fé y la moral, como hemos visto que las escluia de su duda metódica. Con todo la esclusion no repugna menos en un caso que en otro. Porque, ¿cual es el motivo del privilegio? ¿Como puede sèr razonable en religion un procedimiento absurdo fuera de ella? O el espíritu humano puede hallar la nocion de lo verdadero, aun en las ideas oscuras, ó no. En el primer caso, debe aceptarlas, aunque sea en filosofía; en el segundo, debe rechazarlas, aunque sea en religion. Establecer como base metódica que el entendimiento no debe adherirse mas que á la evidencia si quiere conocer la verdad y evitar el error, es una cosa absolutamente inútil, cuando se admiten algunas escepciones de la regla. Por consiguiente, si no queremos suponer que Descartes raciocina falsamente de una manera demasiado grosera, debemos inferir que lo que le hace escluir la fé y la moral del lenguage dubitativo de su método y de la primera regla del mismo, no es mas que una pura precaucion esterior de política ó de bien parecer. De manera que esta *ficcion* que, como hemos visto, no debe atribuirse á la duda cartesiana, segun la caritativa suposicion de Arnauld, podremos aplicarla sin calumnia á la religion y fé de Descartes.

Veamos sin embargo si los términos empleados por este autor en diversos pasages de sus escritos, confirman nuestra opinion. «Cualquiera que sea la prueba ó argumento de que me sirva, dice, siempre es necesario venir á parar á que solo las cosas que concibo clara y distintamente, tienen la fuerza de persuadirme enteramente.» ¿Puede hablarse de una manera mas general?

«No hay duda alguna de que Dios puede producir todas las cosas que soy capaz de concebir con distincion, y jamás he pensado que le fuese imposible hacer alguna cosa, sino solo porque yo hallaba contradiccion en poderla concebir bien» ¿Puede hacerse de una manera mas esplícita al es-

píritu humano medida absoluta de la verdad? Y si se puede ó debe *juzgar imposible* á Dios, el hacer aquello que no se puede *concebir bien sin contradiccion;* ¿cual es el misterio revelado que permanece invulnerable? Porque la esencia de los misterios consiste precisamente en cierta apariencia de contradiccion, que se presenta cuando se *quiere concebir bien* su naturaleza.

En las reglas para la direccion de los espíritus, nuestro autor no habla de una manera menos expresa. «Segunda regla: No debemos ocuparnos mas que de los objetos acerca de los cuales nuestro espíritu parece capaz de adquirir un conocimiento cierto é indubitable:» lo cual hace que rechaze todos los conocimientos probables. Y no se crea que en este pasage pretende hablar solamente de la certeza y no de la evidencia inmediata, pues que discurre en seguida de este modo: «Síguese de aqui, que si contamos bien, no hay entre las ciencias mas que la geometría y la aritmética, á las cuales nos conduzca la observancia de nuestra regla.» Y mas adelante: «Es necesario concluir de todo esto, no que la aritmética y la geometría son las solas ciencias que es necesario aprender, sino que aquel que busca el camino de la verdad, no debe ocuparse de un objeto tocante al cual no puede tener un conocimiento igual á la certeza de las demostraciones aritméticas y geométricas.» En fin la regla que sigue quita toda duda. «Regla tercera: Es preciso buscar en el objeto de nuestro estudio, no lo que los otros han pensado sobre él, ni lo que nosotros mismos sospechamos, sino lo que podemos ver claramente y con evidencia, ó deducir de una manera cierta. Este es el único medio de llegar á la ciencia.»

Los conocimientos tradicionales y las pruebas indirectas quedan abiertamente proscritas. Preguntamos ahora si un hombre que cree las verdades reveladas puede esplicarse con tal generalidad y precision, (aun cuando se pretenda hablar solo de las ciencias humanas) sin emplear algun temperamento que reduzca á límites convenientes un método tan peligroso, y que impida el abuso que del mismo puede hacerse aplicándolo á las creencias religiosas. Por lo demas, hemos querido citar estos últimos pasages, que no hacen

mas que repetir la doctrina del método y demas obras de Descartes, porque están tomados de un escrito que Mr. Cousin ensalza hasta las nubes, diciendo *que iguala por la fuerza, y sobrepuja acaso por su lucidez*, al Discurso sobre el método y á las Meditaciones. En este escrito y en el que le sigue, «se vé todavía mas á las claras el intento fundamental de Descartes, y el espíritu de esa revolucion que ha creado la filosofía moderna, y que ha colocado para siempre en el pensamiento el principio de toda certeza, el punto de partida de toda investigacion regular. Diriase que han sido escritos ayer y compuestos expresamente para las necesidades de nuestra época.» Y concluye diciendo, «que se reconoce allí en cada línea la mano de Descartes.» Permitimos de buen grado á Mr. Cousin seguir en su tranquila confianza sobre la perpetuidad del psicologismo y sobre la inexpugnabilidad de ese bello sistema, que defiende como su propia causa; pero damos al mismo tiempo nuestro completo asentimiento á la última línea de su elogio.»

Al terminar la nota sobre el catolicismo de Descartes, y antes de pasar á aquellas en que el abate Gioberti juzga al filósofo frances bajo el aspecto literario, séanos permitido advertir que si bien no vemos necesidad de considerar como completamente exactas todas las apreciaciones del filósofo piamontés respecto al catolicismo personal de Descartes, no se podrá poner en duda que sus principios y doctrinas envuelven verdaderos y reales peligros religiosos mas ó menos inmediatos para muchos espíritus. No creemos desacertado el decir que los principios y doctrinas del método de Descartes, contribuyeron poderosamente y tal vez mas de lo que se piensa, al espíritu irreligioso que viene dominando en el campo de la filosofía de algunos siglos á esta parte; y no es la menor prueba de esto, los exagerados elogios que la filosofía atea y revolucionaria del pasado siglo le tributó constantemente, como se las tributa tambien en el nuestro Mr. Cousin y sus adeptos ecléctico-panteistas.

NOTA 9. (1)

«Aunque Descartes tiene gran mérito como matemático, no es necesario creer por eso, que este mérito sea tan estraordinario, como suele suponerse. Si el lector estraña esta afirmacion, sepa que no hablamos aquí segun nuestra propia opinion, sino segun la de Leibnitz, el cual se expresa en los siguientes términos: «Los Cartesianos que piensan poseer el método de su maestro, se engañan mucho. Imagino sin embargo, que este método no era tan perfecto como procuran hacer creer. Yo le juzgo por su geometria. Esta era su fuerte sin duda; sin embargo hoy sabemos que falta infinito para que llegase tan lejos como deberia llegar, y como él decia que llegaba. Los mas importantes problemas necesitan un nuevo modo de análisis enteramente diferente del suyo, y del cual yo he dado algunos ensayos. Me parece que Descartes no habia penetrado bastante las importantes verdades de Kepler sobre la astronomia, que el tiempo ha comprobado. Su hombre es completamente diferente del hombre verdadero, como lo han demostrado Mr. Stenon y otros. El conocimiento que poseia sobre las sales y la química, era bien pobre; lo cual es causa de que lo que dice acerca de este particular, lo mismo que sobre los minerales, sea muy mediano. La metafisica de este autor, si bien tiene algunos rasgos buenos, se halla llena de grandes paralogismos y contiene pasages bien pobres.»

«Los que se dejan guiar por él se engañan mucho. Esto es verdad hasta respecto de la geometria misma en la cual Descartes, gran geometra como era, no llegó tan lejos como muchos se persuaden: su geometria es limitada. ....Ha tenido la habilidad de escluir los problemas y figuras que no pueden sujetarse á su cálculo; y sin embargo

(1) Del tomo 2.°

son estos los mas importantes y utiles, y sobre todo los que tienen mayor uso en la fisica.»)

Repite Leibnitz en otra parte el mismo juicio sobre el hombre cartesiano, cuya formacion.... cuesta tan poco; pero que tambien se asemeja muy poco al hombre verdadero.

Todavia se muestra mas severo con los cartesianos en general que con su maestro; pues los acusa de descuidar la esperiencia, de ser ignorantes, presuntuosos, de despreciar la anatomia, las lenguas, la crítica, la historia, y concluye diciendo:

«Yo no sé como y porque estrella cuya influencia sea enemiga de toda clase de secretos, los cartesianos casi nada mas han descubierto, y . . . . casi todos sus descubrimientos, han sido hechos por hombres que no son cartesianos. . . .

. . . Habiéndolos atacado en lo que constituye su fuerte, es decir, en las matemáticas, en órden á lo cual he demostrado cuan limitada es la geometria cartesiana, y habiendo hecho ver tambien cuan incompetentes son sus reglas sobre la fuerza motriz, he procurado al propio tiempo rehabilitar en cierto sentido la antigua filosofía.»

NOTA 10.

Los errores, los defectos y los vicios, tanto en el método como en las conclusiones de Descartes respecto á las ciencias físicas, son conocidos generalmente. Sin embargo en este concepto se escedió á si mismo: como filósofo es muy inferior á Galileo, al cual y no á Bacon se debe atribuir el honor de haber creado la ciencia moderna en el órden esperimental. Oigamos hablar á Descartes de este ilustre italiano:

«Hallo en general que Galileo filosofa mucho mejor que el vulgo, puesto que abandona en cuanto puede los errores de la escuela, y procura examinar las materias físicas por razones matemáticas. En órden á esto, estoy com-

pletamente de acuerdo con él, y tengo para mi que no hay otro medio de hallar la verdad. Empero me parece muy defectuoso, puesto que no hace mas que digresiones, y no se detiene en esplicar ninguna materia suficientemente; lo cual prueba que no las ha examinado todas por órden, y que sin haber considerado las causas primeras de la naturaleza, ha buscado solamente las razones de algunos efectos particulares; asi es que ha edificado sin fundamento. Por lo mismo que su modo de filosofar es mas próximo al verdadero, se pueden conocer mas facilmente sus faltas; asi como es mas facil decir cuando se estravian los que siguen el camino derecho, que cuándo se estravian los que no entran nunca én él.»

Semejante lenguaje en boca de un hombre que en las ciencias físicas, sería un mal escolar de Galileo, nó merece ser escuchado siquiera. No comprendemos cómo el P. Mersenne sufria semejantes impertinencias á su amigo. La demasiada condescendencia de este buen religioso, contribuyó á envalentonar á nuestro filósofo. Si sus contemporáneos se hubieran mostrado un poco mas severos con él, tal vez no se hubiera atrevido á escribir que los «*fundamentos* de su física son casi todos tan evidentes que solo se necesita oirlos para creerlos;» y que no hay alguno entre ellos *cuya demostracion no se halle en estado de poder presentar*, lo cual es por otra parte uno de los habituales rasgos de su modestia. Tampoco hubiera osado decir al hablar del caos: «Hé descrito esta materia y he procurado representarla tal, que á lo que me parece, nada hay en el mundo mas claro ni mas inteligible, (cosa nada dificil de comprender, puesto que esa materia no existe en ninguna parte, mas que en la cabeza de Descartes) escepto lo que se ha dicho de Dios y del alma; porque hasta suponia espresamente que no habia en ella ninguna de las formas ó cualidades sobre que disputan en las escuelas, ni generalmente ninguna cosa cuyo conocimiento no sea tan natural á nuestras almas, que ni se puede fingir siquiera su ignorancia. (No se puede imaginar cosa mas maravillosa!) Ademas, hice ver cuales eran las leyes de la naturaleza, y sin apoyar mis razones sobre ningun otro princi-

pio mas que sobre las infinitas perfecciones de Dios, llegué á demostrar todas aquellas, respecto de las cuales podia existir alguna duda, haciendo ver que son tales, que aun cuando Dios hubiera creado muchos mundos, no habria entre ellos ninguno en el cual dejasen de ser observadas.»

Esta pretension de querer conocer y arreglar la naturaleza *á priori,* se comprende en los panteistas alemanes, porque es una consecuencia lógica de su sistema; mas en un hombre que profesa doctrina diferente del panteismo, como Descartes, y que se atreve á criticar á Galileo, es absurda y ridícula. ¿No podria creerse que cuando Pascal escribia que *toda la filosofía no merecia una hora de trabajo,* se referia al Cartesianismo, y acaso mas especialmente á este famoso libro de los Principios, que es preciso leer *cuatro veces* segun el consejo ó precepto del autor, si se quiere sacar provecho de él? Porque este libro es por lo general un cúmulo de suposiciones sin consistencia, mas propio de un romancero que de un escritor que se ocupa de materias científicas. Entre otras verdades, Descartes desecha en él las causas finales, y añade: «Procuremos solamente hallar por medio de la facultad de discurrir, que Dios há puesto en nosotros, de qué manera han podido ser producidas las cosas que percibimos por el intermedio de los sentidos.». . . . .

Los pasages que como epilogo de su propia sabiduria consigna en la cuarta parte de esta obra, son tambien muy curiosos. Hé aqui los títulos de los párrafos 199 y 200: «No hay fenómeno alguno en la naturaleza, que no se halle comprendido en éste tratado.=Este tratado no contiene principio alguno que no haya sido recibido siempre de todo el mundo, de manera que esta filosofía no es nueva, sino la mas antigua, y la mas comun que puede darse.»

Sin investigar, cómo se concilia esta antigüedad con la pretension del filósofo que afirma, que «antes de él no se habia sabido reconocer, ni demostrar una sola verdad especulativa,» ¿no creeria cualquiera al leer estos títulos y los párrafos correspondientes, que tiene ante sus ojos la receta de algun empírico ó el programa de un charlatan?

NOTA 12.

La idolatria de los contemporáneos y compatriotas de Descartes hacia este filósofo, fué grande seguramente, pero no universal; y encontramos en esto algunas escepciones honrosas. Menjot, celebrado médico del rey de Francia en el siglo diez y siete, habla en los términos siguientes del método dubitativo de Descartes:

« Hipócrates pone entre las señales infalibles de delirio, el creer percibir los objetos que no se presentan á nuestros sentidos, ó el no percibir los que se presentan á los mismos. Descartes exige desde un principio que su catecúmeno comience por hacerse demente, dudando por egemplo, que sufre dolor cuando es punzado con fuerza. Asi se puede decir sin ofender á este autor, que los hospitales de locos sirven de vestíbulo á su filosofía que tanto ruido hace en el mundo. »

Toda esta carta, dirigida al célebre Daniel Huet, y publicada por Mr. Cousin, merece ser leida, si se quiere conocer la opinion que tenian muchas personas de un hombre á quien se llama alli, *fumeus supra mensuram humanæ superbiæ*, epiteto muy acomodado para denotar su increible vanidad.

El ilustre médico añade entre otras cosas: « Lástima es que la muerte haya impedido á M. Descartes, arreglar segun sus principios el cuerpo entero de la medicina como pensaba; mucho hubiera dado que reir al público, si es que no ha sido mas bien una dicha que no haya aparecido semejante obra, porque habria costado la vida á muchos enfermos. » Tambien nos revela que Pascal menospreciaba la filosofía cartesiana, y que su amistad con algunos de sus partidarios, no le impidió burlarse de ella abiertamente, y calificarla con el nombre de *romance de la naturaleza.*

NOTA 13.

. . . . Leibnitz dice expresamente, que Descartes tomó su prueba de la existencia de Dios, de san Anselmo arzobispo de Cantorbery. . . . . Hablando en otra parte en general, acusa á los cartesianos de menospreciar la antigüedad, «de donde M. Descartes sacó una buena parte de sus mejores pensamientos.»

Pelisson afirma que Descartes «nos ha dado muchas veces como nuevos, pensamientos que se hallan en Plutarco y en algunos Padres de la Iglesia.» Y añade: «Mucho me engaño si su *yo pienso luego existo*, no ha sido sacado palabra por palabra de un tratado que se atribuye á san Agustin.» Los *plagios* de Descartes fueron tambien puestos en claro por Huet en el octavo capítulo de su *Censura,* y tambien por otros escritores.

NOTA 14.

No hay acaso un solo artículo del Cartesianismo, sobre el cual Descartes se halle de acuerdo consigo mismo, y manifieste que entiende completamente su propia doctrina. Uno de los puntos mas importantes, es sin contradiccion la duda preparatoria de que habla largamente en el *Método*, en los *Principios,* en las *Meditaciones* y en algunos otros de sus escritos, sin tener el menor presentimiento de la contradiccion intrinseca de semejante manera de proceder. Se hallaba tan persuadido de que con la duda se puede obtener un resultado positivo, que se expresa asi en un pasage muy curioso: «Aunque es cierto que los Pirrónicos

nada cierto concluyeron de sus dudas, esto no quiere decir que en efecto nada se puede inferir.»

Empero las objeciones de sus adversarios y especialmente las del P. Bourdin, jesuita de ingenio sagaz y picante. . . . . . le hicieron ver claramente que la empresa de edificar en el aire no era tan facil como habia pensado. Asi es que en los escritos posteriores, se encuentra sumamente embarazado con respecto á este particular, y la manera con que procura desembarazarse, y las estrañas cosas que dice para librarse de sus adversarios, prueban que tenia mas bien el deseo que la fuerza para verificarlo. Puede formarse idea leyendo un fragmento de una de sus cartas, sobre la cuestion de si es permitido dudar de la existencia de Dios.

«Juzgo que en una duda, se debe distinguir lo que pertenece al entendimiento de lo que pertenece á la voluntad; porque en órden al entendimiento, no se debe preguntar si alguna cosa le es permitida, ó no, puesto que no es una facultad electiva, sino solamente si puede; y es cierto que hay muchos cuyo entendimiento puede dudar de Dios, á cuyo número pertenecen todos los que no pueden demostrar evidentemente su existencia, aunque tengan en órden á ella verdadera fé; porque la fé pertenece á la voluntad, la cual puesta á parte, puede el hombre fiel examinar por razon natural si existe un Dios, y asi dudar de Dios. Por lo que toca á la voluntad, se debe tambien distinguir entre la duda que se refiere al fin y la que se refiere á los medios; porque si alguno se propone por objeto dudar de Dios, con el fin de persistir en esta duda como un medio para llegar á un conocimiento mas claro de la verdad, hace una cosa absolutamente piadosa y buena, por lo mismo que nadie puede querer el fin sin querer tambien los medios. Y en la misma santa Escritura, son invitados muchas veces los hombres á procurar adquirirse el conocimiento de Dios por la razon natural, y tampoco obra mal aquel que por el mismo fin quita por algun tiempo de su espíritu todo conocimiento que tener pueda de la divinidad, porque no estamos siempre obligados á pensar que Dios existe.»

Hay en este pasage casi tantos errores como palabras. 1.° Es falso que se puede creer con la voluntad, cuando

se duda con el entendimiento: 2.° es falso que el entendimiento no sea libre muchas veces en órden á dudar, ó creer: 3.° es falso que para adquirir perfecto conocimiento de Dios, es ventajoso comenzar por poner en duda su existencia. La fé en Dios es la vida del entendimiento, como la caridad es la vida del corazon; por consiguiente hacerse ateo, aunque sea por un momento, á fin de creer en seguida, es como si uno se diera la muerte á sí mismo por tener el gusto de resucitar: 4.° es falso y absurdo, por no decir impio, que esto sea permitido racional y cristianamente; tan lejos está de ser *una cosa absolutamente piadosa y buena:* 5.° es falso é impio querer hallar en la Escritura la aprobacion y consejo de semejante duda: 6.° es falso que sea necesario dudar de una verdad para examinarla, cuando este examen tiene solamente por objeto acrecentar el conocimiento de la verdad ya poseida· 7.° es falso que el examen dubitativo sea lícito; si bien no se niega, que una vez admitida la duda, es permitido y hasta prescrito el examen, no para prolongar esta misma duda, sino para salir cuanto antes de ella y recobrar la verdad perdida: 8.° es falso en fin que en el órden intelectual y moral, dudar de Dios sea lo mismo que no pensar en él actualmente. Véase si es posible acumular mas errores, y errores mas graves en el corto espacio de una página.

En las investigaciones de la verdad por medio de las luces naturales, Descartes espone nuevamente por boca de Eudoxio su doctrina sobre la duda. «De esta duda universal, dice, como de un punto fijo é inmutable, he resuelto sacar el conocimiento de Dios, de ti mismo y de todo cuanto encierra el mundo.» Nótese la graciosa ocurrencia de presentar la *duda universal*, como un *punto fijo é inmutable*. Arquimedes pedia un punto de apoyo para levantar el mundo; Descartes quiere apoyar su palanca sobre el vacío; quiere crear todas las cosas, sirviéndose de la nada como de una materia propia para conseguir este objeto. Mas el pobre Eudoxio habia dicho un instante antes: «¿Podeis dudar de vuestra duda y quedar incierto sobre si dudais, ó no?» La duda pues presupone la certeza, presupone un acto afirmativo que la precede, y que es el verdadero *punto fijo*

é inmutable sobre el cual se apoya, y no puede ser *universal.* Eudoxio esplica mas adelante estas incómodas exigencias de su duda:

«Es preciso saber lo que es la duda, lo que es el pensamiento, antes de quedar plenamente convencido de la verdad de este raciocinio: *yo dudo, luego existo,* ó lo que viene á ser lo mismo, *yo pienso, luego existo.* Pero no os imagineis que para saber esto sea necesario violentar nuestro ingenio, y ponerle en tortura para conocer el *género mas próximo y la diferencia esencial*, y componer una definicion en regla. Es necesario dejar todo esto al que quiera hacer de profesor, ó disputar en las escuelas. Mas el que quiera examinar las cosas por sí mismo y juzgar de ellas segun las concibe, no puede carecer del ingenio suficiente para ver, siempre que en ello quiera poner atencion, lo que es la duda, el pensamiento, la existencia. No creo que haya existido jamas alguno estúpido hasta tal punto, que haya tenido necesidad de aprender lo que es la existencia para poder concluir y afirmar que existe; lo mismo sucede en cuanto al pensamiento y la duda. Añado ademas, que estas cosas no pueden aprenderse de otra manera que por su propia esperiencia, y por esta conciencia y testimonio interior que cada cual halla en sí mismo cuando examina las cosas.»

Descartes confunde aqui el conocimiento y la certeza, con la enseñanza; pero se vé forzado á confesar que para dudar, es preciso conocer claramente en que consiste *la duda, el pensamiento, la existencia.* Cosa que como facilmente se vé, es una bagatela que no quita á la duda el privilegio de ser *universal.*

Terminaré esta nota citando las palabras de Regius, sobre la duda cartesiana:

Cartesius. . . . . sub specie majoris acquirendæ certitudinis, omnia habuit dubia, nec non pro falsis esse habenda statuit.

Neque hæc dubitatio se dumtaxat ad res creatas et contingentes extendit, sed ipsam quoque Numinis (sententia sane horrenda, abominanda, et nulli Christiano ferenda) existentiam complectitur. Eja! An res nulla ante

enormem istam dubitationem de existentia sui fuit certa, et majorem per dubitationem acquisivit certitudinem? An non ante vixit sine Deo in mundo? An antea nulla fuit allata ratio, quæ certò Dei existentiam demonstret? fuitne ab ipsa mundi creatione é creaturis perspecta et intellecta ejus æterna potentia et divinitas? An voluit Apostolo major videri, gentesque excusare, quòd iis non sufficiens fuerit occasio Dei existentiam cognoscendi, et quòd Deum tanquam Deum cognoscentes, non coluerint, et ei gratias non egerint?

NOTA 16.

La presuncion y arrogancia increibles de Descartes resaltan por todas partes en sus obras, y se revelan allí con sus dos habituales efectos, es decir, con una escesiva estimacion de lo que le pertenece, y con un supremo desprecio de lo que pertenece á otros, sin escepcion alguna. «Hé permanecido siempre firme, dice, en la resolucion que habia tomado de no suponer ningun principio, sino aquel de que acabo de servirme para demostrar la existencia de Dios y del alma, *(con un círculo vicioso mas claro que el sol)* y de no recibir como verdadera cosa alguna que no se me presentase mas clara y mas cierta, que lo que habian hecho antes las demostraciones de los geómetras; y sin embargo me atrevo á decir, que no solamente he hallado el medio de satisfacerme en poco tiempo, etc.» ¿Puede imaginarse cosa mas ridícula, que un hombre que repudia todas las ideas las mas universalmente recibidas, que hace profesion de no admitir por verdaderas sino las cosas *mas claras y ciertas que las demostraciones de los geómetras, y que halla medio de satisfacerse en poco tiempo* con un sistema que es un perpetuo tegido de ligerezas, de errores, de paralogismos los mas groseros y estravagantes? «Opinaba, añade, que las ciencias de los libros, á lo menos de aquellos cuyas razones no son mas que probables y que no

contienen demostraciones algunas, habiendo sido arregladas y aumentadas poco á poco con las opiniones de muchas personas, no se aproximan tanto á la verdad, como los sencillos raciocinios que un hombre de buen sentido puede hacer tocante á las cosas que se presentan.» El filósofo frances confunde la apropiacion que el hombre debe hacer de la ciencia, con la ciencia misma; rompe los lazos que unen á los individuos y las generaciones, haciendo de la especie humana un ser único, y concediendo á su vida una sucesion continua; aniquila la tradicion científica, el perfeccionamiento sucesivo y el saber; reduce al hombre á sus fuerzas individuales, lo secuestra de la sociedad, y lleva á su espíritu la impotencia.

Y mas adelante: «He procurado hallar en general los principios, ó las primeras causas de todo lo que existe, ó puede existir en el mundo, sin considerar otra cosa para esto mas que Dios solamente que lo ha creado, y sin sacar dichos principios de otra parte mas que de ciertas semillas de verdad que existen naturalmente en nuestras almas..... Y en seguida, fijando mi espíritu sobre cuantos objetos se habian presentado á mis sentidos, me atrevo á decir, que ninguna cosa he hallado que no pueda esplicar cómodamente por los principios inventados por mi.»

. . . . Sus demostraciones paralogísticas de la existencia de Dios y de la espiritualidad del alma, igualan, segun él, ó sobrepujan mas bien, en certeza y evidencia á las demostraciones de la geometría. «Diré ademas, continua, que son tales, que no creo haya ninguna otra via por donde el espíritu humano pueda descubrir jamás otras mejores; porque la importancia del asunto y la gloria de Dios con la cual se relaciona todo esto, me obligan á hablar aqui de mi, un poco mas libremente de lo que tengo de costumbre.» (*¿Podria esplicarse mejor un filósofo gazmoño?*) «Las creo tan necesarias, que me presuado, que sin ellas jamás se podrá establecer nada firme y seguro en filosofía.

Mi opinion es que el camino que alli sigo para llegar á conocer la naturaleza del alma humana, y para demostrar la existencia de Dios, es el único por donde se puede con-

seguir este objeto.» Asi pues la especie humana no habia hallado el verdadero medio de conocer su propia dignidad y la existencia de su Criador, durante todos los siglos anteriores al año 1637. Por lo demas, la historia de la filosofía europea posterior á Descartes, basta para probar cuan *firme y segura* era la base establecida por él.

Si Descartes se hubiera dejado llevar de esta jactancia estraordinaria, y de esta alta opinion de si mismo y de sus descubrimientos, en las matemáticas, en las cuales realmente era superior, podria ser escusado y hasta laudable en cierto modo. Porque me gusta la osadia y la confianza del verdadero talento que tiene la conciencia de sus fuerzas, pues esto revela un espíritu vigoroso; y estas cualidades son necesarias muchas veces para combatir el error, vencer las opiniones contrarias é injustas, imponer silencio á la muchedumbre fatigosa é innumerable de los necios, envidiosos é ignorantes. Mas Descartes al hablar de este modo de sí mismo como filósofo y de sus abortos especulativos, se hace absolutamente intolerable. Cuando se coloca á si mismo sobre todos los pensadores, no solo de su siglo sino de todos los tiempos, no hay medio de escusarle; puesto que aun cuando su mérito como filósofo hubiera sido realmente superior, habria siempre ridículo en él, al colocarse por encima de los sabios mas ilustres de la edad media y de la antigüedad, santo Tomás, san Buenaventura, san Anselmo, san Agustin, Platon, Aristóteles, Pitágoras; por encima de la Italia y de la Grecia, del Oriente y del Occidente reunidos.

Es muy frecuente en nuestro filósofo este menosprecio de los otros escritores de todas las épocas y de cualquiera reputacion, no menos que de la autoridad de los hombres en general. Ya hemos visto en otra parte en que términos hablaba del gran Galileo. Menosprecia esplícitamente las obras de Campanella, el cual fue sin embargo uno de los hombres mas sabios y mas universales, uno de los genios mas originales de su tiempo, y hombre que á pesar de sus defectos, es como filósofo muy superior á Descartes. Hablando en otro pasage de este mismo Campanella, se espresa así: «Por lo que toca á la doctrina, hace quince años,

que he visto su libro, *De sensu rerum*, con algunos otros tratados del mismo autor, y acaso este era uno de aquellos; pero habia encontrado desde aquella ocasion tan poca solidéz en sus escritos, que nada habia conservado en la memoria, y al presente no sabré decir otra cosa relativamente á esto, sino que aquellos que se extravian, afectando seguir caminos estraordinarios, me parecen menos escusables que los que no se equivocan sino en compañia y siguiendo las pisadas de muchos otros.» ¿Como no se apercibió jamás Descartes, que escribia su propia condenacion en estas líneas?

Ni se muestra mas respetuoso hácia las grandes escuelas de la antigüedad y de la edad media: «Afirmo absolutamente que nunca se ha dado la solucion de cuestion alguna, siguiendo los principios de la filòsofia peripatética, la cual no pueda yo demostrar que es falsa é inadmisible.» ¿Un insensato en delirio, podria decir una cosa mas estravagante, que afirmar que en esa ilustre serie de filósofos peripatéticos que se estiende desde Aristóteles hasta santo Tomás, no se ha sabido demostrar solidamente ni una sola verdad? «No quiero examinar lo que los otros han sabido ó ignorado. Me bastará notar, que aun cuando la ciencia toda que podemos desear, se hallara en los libros, lo que contienen de bueno se halla mezclado con tantas inutilidades, y esparcido en la mole de tantos gruesos volúmenes, que para leerlos se necesitaria mas tiempo que el que nos concede la vida humana, y para encontrar en ellos lo que es util, se necesitaria mas trabajo que para inventarlo por nosotros mismos. Esto es lo que me hace esperar que el lector se alegrará de hallar aqui un camino mas abreviado, y que las verdades que estableceré, serán de su agrado, aunque no las saco de Platon ó de Aristóteles.» ¿Qué diria el ilustre filósofo si viviera en nuestros dias? ¿Qué mayor ligereza puede darse que alegar la cantidad de libros para repudiar toda ciencia tradicional; que el presentar como inútiles todos los trabajos de nuestros predecesores, porque su mole es demasiado considerable; que el desechar los libros buenos por causa de los malos y medianos? ¿Por ventura Platon y Aristóteles, citados en este mismo pasage,

escribieron demasiado, y no basta la vida humana para leerlos y entenderlos?

Notemos de paso cómo sobre este punto lo mismo que sobre cien otros, Descartes es el verdadero padre de esa literatura frívola, desdeñosa hácia los antiguos, impaciente de todo estudio un poco trabajoso, que comenzó á reinar con intensidad en el último siglo y que todavia dura hoy. Solo que el menosprecio de Descartes en órden á la autoridad de los hombres, no se refiere unicamente á los libros y á los filósofos, sino que es universal. Hé aqui como habla de Gassendi: «Deberiais acordaros, caro amigo, que hablais aqui á un espiritu que se halla desprendido de las cosas corporales hasta tal punto, que no sabe siquiera si antes de él existieron otros hombres, y que por lo tanto se mueve muy poco por su autoridad.» Y tal es en efecto el preliminar de su filosofía, fundada sobre la duda universal y sobre la contemplacion solitaria de su propio espíritu.

Si hacia tan poco caso de la autoridad y de los libros de otros, no queria por eso que se hiciese lo mismo con lo que él habia escrito. Asi es que al hablar de su libro de los *Principios*, aconseja á las personas estudiosas, que lo lean á lo menos cuatro veces. Si comparamos este consejo, que supone en el que lo lleve á efecto, un valor y paciencia heróicos, con el pasage antes citado, en que disuade indirectamente á sus lectores de leer á Aristóteles y Platon ni una vez siquiera, no podrá menos de parecernos muy divertido. . . .
. . . . La mania de querer ser un hombre enciclopédico, que en el último siglo y en el presente ha sido tan dañosa al verdadero saber, fué sin duda robustecida por el ejemplo y consejo de Descartes, el cual se expresa asi en sus *reglas:* «Lo que es preciso reconocer desde luego, es que las ciencias se hallan ligadas de tal manera, que es mas facil aprenderlas todas á la vez, que separar la una de las otras. Si se quiere pues buscar seriamente la verdad, es preciso no aplicarse á una sola ciencia; todas se enlazan y dependen mutuamente la una de la otra.»

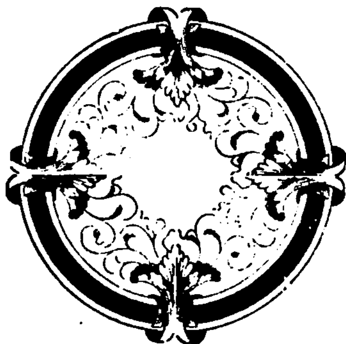
Descartes comprobó con su propio ejemplo cuales son

los resultados de esta ciencia universal; porque esceptuando las matemáticas y alguna pequeña parte de las ciencias físicas, ¿que ventajas trajo á los conocimientos humanos? Ahora bien: se sabe que los estudios enciclopédicos son imposibles para cualquiera que desee ser un sabio y no un charlatan. La sola manera conveniente de conocer las ciencias de que alguno no hace su estudio especial, en sus relaciones con aquella ó con el pequeño número de aquellas á las que se dedica especialmente, consiste en saber servirse con discernimiento de los trabajos de otros, en lugar de querer caminar directamente por sí mismo.

NOTA 22.

En algunas páginas elegantes é ingeniosas, insertas en un diario, M. Mignet dice hablando de Lutero y de su negativa á adherirse á la voluntad del Papa, que el famoso *No* pronunciado en la dieta de Vorms, encerraba la libertad del mundo. Lutero mereció en efecto, tan bien de la libertad como Descartes. No es dificil ponerle de acuerdo con los escritores modernos; porque tiene el cuidado de dar á ciertas palabras que ocurren á cada instante, y que forman la parte principal del discurso, una significacion enteramente contraria á la que tienen naturalmente. Esto podrá embarazar al principio á los lectores inespertos; pero desaparece la dificultad con un poco de ejercicio. Asi por ejemplo, cuando leais *progreso*, es preciso entender vuelta *hacia atrás*, y cuando halleis *democracia*, poned en su lugar *oligarquia de la plebe*, y cuando halleis *libertad*, sustituid *esclavitud*, etc. y de esta suerte podreis vogar viento en popa; sin estrellaros contra los escollos de la buena lógica, hallareis tambien asi llana, facil y persuasiva la doctrina de muchos libros que no podriais comprender sin esto. Esto me trae á la memoria, para no salir de lo que concierne á Descartes, un pasage en que M. Cousin compara á Descartes

con Abelardo, y llama á este, el Descartes del siglo XII. Si se considera en Descartes al filósofo y no al matemático, puede admitirse el paralelo, y marchando sobre las huellas de M. Cousin editor de los dos filósofos, yo mismo apellidaria de buena gana á Descartes el Abelardo del siglo XVII, si no temiera que el mas antiguo de los dos filósofos tuviese algun motivo para quejarse de la comparacion.»



NOTAS DEL LIBRO SEGUNDO.



IV.

SOBRE LOS CAPÍTULOS PRIMERO Y SEGUNDO.

Sciendum est, quòd aliquid participatur dupliciter: uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur ab specie. Hoc autem modo, esse non participatur á creatura: id enim est de substantia rei, quod cadit in ejus definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturæ; quia nec est genus nec differentia: unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei. Et ideo alia quæstio est, *An est*, et *quid est*. Unde cum omne, quod est præter essentiam rei, dicatur accidens esse, quod pertinet ad quæstionem, *an est*, est accidens; et ideo Commentator dicit in 5. *Metaphy*. quod ista propositio, *Sortes est*, est de accidentali prædicato secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis; sed verum est, quod hoc nomen, *ens*, secundum

quod importat rem, cui competit hujusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera.

Quod autem ens non possit esse genus, probatur per Philosophum in hunc modum: Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri, per quam traheretur ad speciem: nulla autem differentia participat genus, ita scilicet, quod genus sit in ratione differentiæ; quia sic genus poneretur bis in definitione speciei, sed oportet differentiam esse præter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit præter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus prædicatur: et sic per nullam differentiam contrahi potest: relinquitur ergo quod ens non sit genus.

V.

SOBRE LOS CAPÍTULOS TERCERO Y CUARTO.

Sciendum est, quod sicut in quinto Metaphysicæ, Philósophus dicit, ens per se dicitur dupliciter: Uno modo, quod dividitur per decem genera. Alio modo, quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est, quia secundo modo, potest dici ens, omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi nihil in re illud ponat; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod cæcitas est in oculo. Sed primo modo, non potest dici aliquid quod sit ens, nisi quod in re aliquid ponit. Unde primo modo, cæcitas, et hujusmodi, non sunt entia. Nomen igitur essentiæ non sumi-

tur ab ente, secundo modo dicto; aliqua enim dicuntur hoc modo entia, quæ essentiam non habent, ut patet in privationibus, sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto: unde Comm. in eodem loco dicit, ens primo modo dictum, est quod significat substantiam rei. . . . .
. . . .
. . Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur: sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis. . . . . . .
. . . Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est quod significamus per definitionem indicantem *quid est res*, inde est, quod nomen essentiæ á philosophis, in nomen quidditatis mutatur. . . . . . .
. . . . Hoc etiam alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundùm primum modum illorum quatuor modorum, quos Boetius, *De duabus naturis*, assignat; scilicet, secundùm quòd natura dicitur esse illud, quod quocumque modo intellectu accipi potest. Non enim res sunt intelligibiles, nisi per suam definitionem et essentiam; et sic entia dicit *Philos. in 4. Metaphysicæ*, quòd omnis substantia est natura. Nomen autem naturæ hoc modo sumptæ, videtur significare essentiam rei, secundùm quòd habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res, propria destituatur operatione.

(1) Respondeo dicendum, quòd persona aliud significat, quàm natura. Natura enim, ut dictum est (art. præc.) significat essentiam speciei, quam significat definitio: et si quidem his, quæ ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam á supposito naturæ, quod est individuum subsi-

---

(1) *Sum. Theol.* P. 3.ª Cuest. 2.ª Art. 2.º *Esta cita está equivocada en el texto.*

stens in natura illa; quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua, esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet, accidentia, et principia individuantia; sicut maxime apparet in his quæ sunt ex materiâ et formâ composita. Et ideo in talibus, etiam secundum rem differt natura, et suppositum; non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quædam alia, quæ sunt præter rationem speciei; unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem, et perfectivam sui. Et propter hoc in compositis ex materia et forma, natura non prædicatur de supposito: non enim dicimus, quòd hic homo sit sua humanitas. Siqua vero res est, in qua omnino nihil aliud est præter rationem speciei, vel naturæ suæ, sicut est in Deo, ibi non est aliud secundùm rem, suppositum, et natura, sed solùm secundùm rationem intelligendi: quia natura dicitur, secundùm quòd est essentia quædam; eadem vero dicitur suppositum, secundùm quòd est subsistens. Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali, vel intelectuali; quia nihil aliud est persona, quàm rationalis naturæ individua substantia, secundùm Boetium *(Lib. de duab. nat. parum á prin.)*

VI.

SOBRE EL CAPÍTULO SESTO.

Hemos dicho en el texto, que una de las principales razones que aducirse pueden en favor de la distincion real entre la esencia y existencia en las criaturas, es el sentir de los PP. de la Iglesia, los cuales propenden evidente-

mente hácia esta opinion, y establecen la misma doctrina que santo Tomás al esponer y desarrollar la doctrina católica sobre el misterio de la Encarnacion del Verbo. Como confirmacion de lo consignado en el texto, bastará trascribir el siguiente pasage en que el erudito y concienzudo P. Rosselli presenta indicaciones exactas y notables sobre este punto. Hé aquí sus palabras:

«Quæ quidem doctrina accepta est ex Conciliis, et Patribus. Nam in VI. Synodo act. II. Sophronius Patriarcha Hierosolymitanus in Confessione Fidei, de carne loquens à Verbo adsumpta: *In illo,* inquit, *et non per semetipsam habuit existentiam.* Vide tom. 6. Conc. edit. Paris. an. 1671. pag. 865. Et S. Cyrillus Alexand. Orat. 2. de recta fide, relata in Actis Concilii Ephesini Tom. 3. Conc. ejusd. edit. pag. 250. ait, Christum *existentiam omni tempore antiquiorem habere.* Quibus adhærens Damascenus l. 3. de Fide c. 22. *Caro,* ait, *à primo statim ortu vere Deo unita est; imo potius in ipso existit,* et *identitatem secundum hypostasim cum eo habuit.* Si ergo in Christo non fuit existentia creata, hæc separata fuit. Quî vero separari potuisset, nisi fuisset distincta ab essentia?»

VII.

SOBRE EL CAPÍTULO SEPTIMO. (1)

Non est autem opinandum, quòd quamvis substantiæ intellectuales non sunt corporeæ nec in materia existentes, sicut formæ materiales, quòd propter hoc divinæ simplici-

(1) *Sum. Contr. Gent.* Lib. 2.° Cap. 52. *Está equivocada en el texto.*

tati adæquentur. Invenitur enim in eis aliqua compositio, ex eo quòd non est idem in eis esse, et quod est. Si enim esse est subsistens, nihil præter ipsum esse ei adjungitur; quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti præter esse ejus, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse ejus, nisi per accidens, in quantum est unum subjectum, quod habet esse, et id quod est præter esse. Sicut patet, quòd Sorti, præter suum esse substantiale, inest album, quod quidem diversum est ab ejus esse substantiali; non enim est idem esse Sortem, et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit nisi esse in aliqua substantia, non remanebit aliquis modus in quo possit ei uniri illud, quod est præter esse. Esse autem in quantum est esse, non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquid, quod est præter esse, sicut esse lapidis, est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem, quòd Deus est suum esse subsistens; nihil igitur aliud præter ipsum potest esse suum esse: oportet igitur in omni substantia, quæ est præter ipsum, aliud esse ipsam substantiam, et aliud ejus esse.

Amplius: natura communis si separata intelligatur, non potest esse nisi una, quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri: si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea, quæ sunt hominis, vel quæ sunt bobis, jam enim non esset animal tantum, sed homo vel bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa, quia eædem differentiæ, quæ sunt constitutivæ specierum, sunt divisivæ generis: sic igitur, si hoc ipsum quod est esse, sit commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum. Si vero non dividatur differentiis, sicut genus, sed per hoc quod est hujus vel illus esse, jam hoc magis est verum, quòd non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur igitur, quòd cum Deus sit esse subsistens, nihil aliud præter ipsum est suum esse.

Adhuc: impossibile est, quòd sit duplex esse omnino infinitum: esse enim quod omnino est infinitum, omnino perfectionem essendi comprehendit; et sic si duobus talis ad-

esset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differat. Esse autem subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur, esse aliquod esse subsistens præter primum. . . . .

Amplius: substantia uniuscujusque est ens per se et non per aliud; unde esse lucidum actu, non est de substantia aëris, quia est ei per aliud. Sed cuilibet rei creatæ, suum esse est ei per aliud, alias non esset creatum: nullius igitur substantiæ creatæ, suum esse est sua substantia.

Item: cum omne agens agat in quantum est actu, primo agenti, quod est perfectissimum, competit esse in actu perfectissimo modo.

Perfectius est autem in actu, quod est ipse actus, quàm quod est habens actum, hoc enim propter illud actus est. His ergo suppositis, constat ex supra ostensis, quòd Deus solus est primum agens: sibi ergo soli competit esse in actu perfectissimo modo, ut scilicet sit ipse actus perfectissimus. Hoc autem est esse, ad quod generatio et omnis motus terminatur; omnis enim forma et actus est in potentia antequam esse acquirat. Soli igitur Deo competit, quòd sit ipsum esse, sicut soli competit, quòd sit primum agens.

CAYETANO.

El cardenal Cayetano cuyo nombre habremos de citar mas de una vez en el discurso de esta obra, nació en Gaeta, de donde le vino la denominacion de Cayetano bajo la cual es conocido vulgarmente, pues su nombre propio es Tomás de Vio. Echard pone su nacimiento á 20 de Febrero de 1469; pero Julio Cesar Capici afirma que nació en 25 de Julio del año siguiente, opinion que no se aviene muy bien con lo que el mismo Cardenal dice al terminar sus comentarios sobre la *Secunda* 2.ª de santo Tomás, puesto

que dice alli, que á 26 de Febrero de 1517 entraba en los 49 años de su vida.

Sea de esto lo que quiera, es lo cierto que la naturaleza que no anduvo muy liberal con él en cuanto á la parte física del cuerpo, le dotó de un conjunto de cualidades morales é intelectuales que rara vez llegan á reunirse en un mismo sujeto. Muy joven todavia, vistió el habito de santo Domingo en Gaeta, de donde se trasladó á Nápoles con el objeto de librarse de las importunidades de sus padres que intentaban atraerle de nuevo al siglo. Sus rápidos progresos en todas las ciencias dieron pronto á conocer su nombre en toda la Italia, y á los 21 años de edad ejercia publicamente el profesorado en Padua. Pocos años despues, la reputacion de su ciencia y de su nombre se estendió mas y mas con motivo de un acto literario que tuvo en Ferrara, con ocasion del Capítulo General de la Orden de santo Domingo, celebrado en dicha ciudad. Habian acudido á este acto sabios de varios paises, y entre otros el famoso Pico de la Mirandula. Quiso este hacer prueba de los conocimientos del joven profesor, y tomó parte en la disputa proponiendo argumentos y dificultades cuales eran de esperar de su genio y erudicion prodigiosa, argumentos y dificultades que al parecer de los circunstantes eran insuperables. Empero nuestro Cayetano, despues de resumir todos los argumentos de su temible antagonista con la lucidez propia de los talentos superiores, reveló en sus respuestas tal solidez de doctrinas, tal profundidad de genio, tal claridad y sutileza de talento, y erudicion tan universal, que arrebató la admiracion de su gran contendiente y los aplausos de toda la asamblea. Asi fue que terminada la disputa, fue arrebatado de la cátedra y llevado en triunfo por los asistentes á presencia del duque de Ferrara, que le colmó de honores y distinciones, y del General de la Orden, el cual á ruego de todos y especialmente de Pico de la Mirandula, le confirió en el acto el bonete de doctor. Solicitado vivamente por todas las universidades de Italia, enseñó sucesivamente en Padua, Brescia, Mantua, Milan y Roma. Durante estos primeros años de su profesorado fué cuando escribió los comentarios sobre el libro *De Ente et Essentia*

de santo Tomás, á que hemos hecho alusion en el texto, y el mismo dice al terminarlos: *adolescentiam enim adhuc ago.*

Su piedad y su zelo religioso, eran tan grandes como sus talentos y su ciencia: asi es que, fué nombrado Vicario General de la Orden por Julio II y elegido General de la misma en el Capítulo celebrado en Roma en 1508. Viendo amenazadas la paz y unidad de la Iglesia por el conciliábulo de Pisa, envió á esta ciudad á tres teólogos dominicos de mucha reputacion, los cuales con sus discursos y conferencias defendieron los derechos del Papa, contuvieron en la obediencia al clero y pueblo de Pisa, y obligaron por fin á los prelados cismáticos á abandonar la ciudad. Aconsejó en seguida á Julio II que convocara un concilio general para tratar de la reforma de la Iglesia, como lo verificó dando principio al concilio de Letran, continuado despues por su sucesor Leon X.

En medio de estos cuidados en favor de la Iglesia, teniendo que hacer frente á las multiplicadas atenciones de toda la Orden, celebrando varios Capítulos Generales, asistiendo al concilio de Letran y siendo el alma de sus sesiones, apenas se comprende como pudo escribir y publicar durante este tiempo varios tratados y obras morales, á la vez que la mayor parte de sus escelentes comentarios sobre la Suma de santo Tomás. Solo se concibe este resultado, teniendo en cuenta que desde sus primeros pasos en la carrera literaria se habia hecho un deber de no pasar dia alguno sin escribir alguna cosa; máxima que observó inviolablemente hasta la muerte. General ú obispo, simple profesor ó Cardenal Legado con comisiones difíciles en paises estrangeros, sano ó enfermo, en el claustro ó viajando, jamás dejó pasar un dia sin leer ó escribir algunas páginas. Solía decir tambien, que difícilmente se exime de pecado mortal el religioso dominico que no estudia á lo menos tres horas al dia; máxima que si bien parece un poco rígida, revela el cuidado preferente con que se miraba entonces y se ha mirado siempre en nuestra Orden la obligacion del estudio.

Leon X quiso honrar su mérito y recompensar sus trabajos y servicios en favor de la Iglesia, concediéndole la

púrpura cardenalicia en 1517. Mas adelante fue tambien nombrado arzobispo de Palermo, y habiendo renunciado esta dignidad, solo acceptó el obispado de Gaeta su patria, que le ofrecieron Leon X y Carlos V. No es facil ni entra en nuestro propósito enumerar las comisiones tan dificiles, como importantes con que le honró la santa Sede. Solo notarémos que enviado á Alemania en calidad de Legado *á latere*, para reconciliar al rey de Suecia con el emperador Maximiliano, y hallándose alli cuando murió este último, empleó toda su influencia para que fuese elegido emperador, el rey de España; y existe una carta de Carlos V fechada en Barcelona en 1519 en que da gracias á nuestro Cardenal por la parte activa que habia tomado en su eleccion. Sabida es tambien su legacion para reducir á Lutero al seno de la Iglesia, y el espiritu de firmeza, de prudencia y conciliacion de que dió pruebas en las conferencias que tuvo con este heresiarca.

En los últimos años de su vida emprendió sus grandes comentarios sobre la Sagrada Escritura, comentarios que si bien revelan con frecuencia la pluma de que salieron, no corresponden al mérito y solidez de las restantes obras del mismo. Los principales defectos de estos comentarios son la demasiada libertad y facilidad con que se aparta del sentir de los PP. de la Iglesia, sobre algunos puntos, y el haber exagerado la importancia de los textos originales en perjuicio de la Vulgata, pretendiendo atenerse en su esposicion al sentido literal, ó mejor dicho, puramente gramatical. Es preciso confesar tambien, que en algunos puntos revela propension marcada á exagerar el sentido alegórico, siguiendo en esto las huellas de Origenes. Estos defectos aparecen algun tanto disimulables, si se tiene en cuenta por una parte, que Cayetano escribió sus comentarios antes que se publicase la doctrina del concilio de Trento sobre la interpretacion de las Escrituras y autoridad de la Vulgata; y por otra que ignoraba el hebreo y el griego, cosa bien estraña á la verdad en un hombre como Cayetano y en el siglo del Renacimiento.

En todo caso y cualquiera que sea la critica que se quiera hacer en órden á sus comentarios sobre la Sagrada Escri-

tura, es lo cierto, que el mérito de sus trabajos literarios, filosóficos, morales y teológicos, se halla reconocido universalmente. Apenas hay historiador, ó crítico de alguna nota, que no haya hecho justicia á sus trabajos científicos, colmándolos de elogios. Sirvan de ejemplo las siguientes palabras de Ughel en su *Italia Sacra. Hic ille est alter Thomas, ingeniorum extrema linea, doctorum virorum miraculum, hæreticæ pravitatis terror, sacrarum litterarum lumen ac fax, scholástici pulveris athleta invictus. Thomisticæ doctrinæ galeatus defensor, sincerioris doctrinæ propugnaculum, ars ac promptuarium subtilium argumentorum, cathedræ demum splendor ac decus; cujus adeo immortalia scripta, ut tandiù videantur perduratura, quandiu divinam sapientiam scholástica subsellia personabunt.*

Murió este ilustre escritor en 1534 á los 65 años de su vida. *Eruditos Commentarios reliquit*, dice Natal Alejandro, *in Pentatheucum Moysis, in libros historiales et sapientiales Bibliorum, in Psalterium, in tria priora Isaiæ capita, et totum Novum Testamentum, excepta Apocalypsi: in Summam universam Sancti Thomæ; Opúscula de Fide et Operibus; De Indulgentiis, et aliis quæstionibus controversis contra Lutherum: Tractatum de Potestate Papæ et Concilii: Summulam de Peccatis, aliaque Opúscula moralia edidit.*

Ademas de las obras aqui indicadas por Natal Alejandro, escribió varios opúsculos filosóficos, entre los cuales merecen especial mencion el que contiene sus comentarios *De Ente et Essentia*, y el que lleva por título: *De Analogia entis.* Cuantos han leido sus obras filosóficas, teológicas y morales, le han citado con elogio, sin escluir á aquellos de los filósofos modernos que en su imparcialidad y amor á los estudios sólidos, han sido conducidos á consultar sus obras. Sabido es que Balmes le cita y le alaba; Bayle hace lo mismo trascribiendo varios pasages de sus obras, y Leibnitz despues de citar tambien uno de estos pasages, añade: «Este pasage de Cayetano es tanto mas digno de ser tomado en consideracion, cuanto que es un autor capaz de profundizar la materia.»

Ya dejo indicado que el mérito de sus escritos sobre la

Sagrada Escritura se halla disminuido y rebajado en parte por algunos defectos bastante notables, defectos cuya naturaleza y gravedad espone con exactitud de juicio y con su acostumbrada imparcialidad y energía Melchor Cano, en el siguiente pasage que voy á trascribir, porque le considero la expresion mas exacta del verdadero juicio crítico que debe formarse del mérito y defectos del cardenal Cayetano como escritor. Hé aquí sus palabras: «Ego virum hunc, ut sæpe alias testatus sum, semper feci máximi. Plurimum enim Ecclesiam Christi suis litteris juvit. Longum est autem hominis commendare, sive eruditionem, sive ingenium; molestum etiam universa ipsius ópera commemorare. Illud breviter dici potest; Cajetanum summis ædificatoribus Ecclesiæ parem esse potuisse, nisi quibusdam erroribus doctrinam suam, quasi cujusdam lepræ admixtione fœdasset, et vel curiositatis libidine affectus, vel certè ingenii dexteritate confisus, litteras demum sacras suo arbitratu exposuisset, felicissimè quidem fere, sed in paucis quibusdam locis, acutius sane multo quàm felicius. Nam et vetustæ traditionis parum tenax, et in Sanctorum lectione parum quoque versatus, libri signati mysteria ab his noluit discere, qui non suo sensu illa, sed majorum traditione, vera scilicet verbi Dei clave aperuerunt. Ita, cum plurima scripsisset egregie, vertit ad extremum omnia, et novis quibusdam Scripturæ expositionibus aliorum, quæ vel gravissime dixerat, aut elevavit, aut imminuit certè auctoritatem.»

Unde restat videre secundum quem modum essentia sit in substantiis separatis, scilicet, in anima, intelligentiis, et causa prima. Quamvis autem causæ primæ simplicitatem omnes philosophi concedant, tamen compositionem materiæ, et formæ in intelligentiis, et animabus, quidam nituntur ponere, cujus positionis fuisse dicitur Avicebron, auctor libri *Fontis vitæ*. Hoc autem dictis Philosophorum reperitur esse contrarium; quia eas substantias á materia separatas nominant, et absque omni materia esse probant, cujus demonstratio potissima, est ex virtute intelligendi, quæ in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibi-

les in actu, nisi secundùm quòd separantur á materia, et á conditionibus ejus; nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiæ intelligentis, secundùm quòd recipiuntur in ea, et secundùm quòd aguntur per eam. Unde oportet quòd in qualibet substantia intelligente, sit omnimòda immunitas á materia, ita quòd nec habeat materiam partem sui, neque etiam sit sicut forma impressa materiæ, ut est de formis materialibus. . . . .

Unde in anima intellectiva, et intelligentia, nùllo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur materia in eis, sicut in substantiis corporalibus; sed est ibi compositio formæ et esse. Unde in commento nonæ propositionis libri *De Causis* dicitur, quòd *intelligentia est habens formam et esse;* et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate, vel esentia simplici. . . . .
Forma enim non habet in eo quod forma, dependentiam ad materiam; sed si inveniantur aliquæ formæ, quæ non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundùm quòd sunt distantes á primo Principio, quod est actus primus et purus. Unde illæ formæ quæ sunt propinquissimæ primo Principio, sunt formæ per se sine materia subsistentes. Non enim forma secundùm totum genus suum materià indiget, ut dictum est, et hujusmodi formæ sunt intelligentiæ: et ideo non oportet, ut essentiæ, vel quidditates harum substantiarum sint aliud, quàm ipsa forma.

In hoc ergo differt essentia substantiæ compositæ, et simplicis, quod essentia substantiæ compositæ non tantum formam, nec tantum materiam, sed complectitur formam et materiam: essentia vero substantiæ simplicis, est forma tantum. Et ex hoc causantur duæ aliæ differentiæ; et una est, quòd essentia substantiæ compositæ potest significari ut totum, vel ut pars, quod accidit propter materiæ designationem, ut dictum est: et ideo non quomodolibet prædicatur essentia rei compositæ de ipsa re composita; non enim potest dici, quòd homo sit quidditas sua. Sed essentia rei simplicis, quæ est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi præter formam, quasi formam recipiens. Et ideo quocumque modo sumatur essentia substantiæ simplicis, de ea prædicatur. Unde Avi-

cena dicit, quod quidditas substantiæ simplicis est ipsummet simplex, quia non est aliquod recipiens ipsam.

Secunda differentia est, quia essentiæ rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia designata, vel multiplicantur secundùm divisionem ejus, contingit quòd aliqua sint idem specie, et diversa numero. Sed cum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio. Et ideo non oportet, quod inveniantur plura individua unius speciei in illis substantiis, sed quotquot sunt species, ut Avic. dicit expresse.

Hujusmodi ergo substantiæ, quamvis sint formæ sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas, nec sunt actus puri, sed habent permixtionem potentiæ: et hoc sic patet. Quidquid enim non est de intellectu essentiæ, vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia, sine his quæ sunt partes essentiæ, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quòd aliquid intelligatur de esse suo facto; possum enim intelligere quidquid est homo, vel phenix, et tamen ignorare, an esse habeant in rerum natura: ergo patet quod esse est aliud ab essentia, vel quidditate.

Nisi forte sit aliqua res, cujus quidditas sit suum esse; et hæc res non potest esse nisi una, et prima; quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicujus, nisi per additionem alicujus differentiæ, sicut multiplicatur natura generis in speciebus; vel per hoc, quòd forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis; vel per hoc quòd unum est abstractum, et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam color separatus, esset alius á colore non separato, ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res, quæ sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiæ, quia jam non esset esse tantum, sed esse, et præter hoc forma aliqua. Et multo minus recipiet additionem materiæ, quia jam esset esse non subsistens, sed materiale. Unde relinquitur quòd talis res, quæ sit suum esse, non potest esse nisi una: unde oportet, quòd in qualibet alia re præter eam, sit aliud esse suum, et aliud quid-

ditas, vel natura, seu forma sua. Unde in intelligentiis oportet quod sit esse præter formam; et ideo dictum est, quod intelligentia est forma et esse.

Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturæ suæ, sicut risibile in homine; vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aëre ex influentia solis. Non autem potest esse, quòd ipsum esse sit causatum ab ipsa forma, vel quidditate rei: dico sicut á causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile: ergo oportet, quòd omnis talis res, cujus esse est aliud á natura sua, habeat esse ab alio.

Et quia omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam; ideo oportet, quòd sit aliqua res, quæ sit causa essendi omnibus rebus, eo quòd ipsa est esse tantum; aliàs iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quæ non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quòd intelligentia est forma et esse, et quod esse habeat á primo Esse, quod est esse tantum: et hoc est prima causa, quæ est Deus.

Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius; et hoc quod receptum est in eo, est actus ejus: ergo oportet quòd ipsa forma, vel quidditas, quæ est intelligentia, sit in potentia respectu esse quod á Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus; et ita invenitur actus et potentia in intelligentia, non tamen forma et materia, nisi æquivoce: unde etiam, pati, recipere, subjectum esse, et omnia hujusmodi, quæ videntur rebus ratione materiæ convenire, æquivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus, ut in *tertio de Anima* Commentator dicit.

Et quia, ut dictum est, intelligentiæ quidditas est ipsamet intelligentia, ideo quidditas vel essentia ejus est ipsum quod est ipsa, et esse suum, receptum á Deo, est id, quo subsistit in rerum natura: et propter hoc á quibusdam hujusmodi substantiæ dicuntur componi ex quo est, et quod est, vel ex quo est, et essentia, ut Boetius dicit.

Est ergo distinctio earum ad invicem secundùm gradum potentiæ et actus, ita quod intelligentia superior, quæ plus

propinqua est primo, habet plus de actu, et minus de potentia, et sic de aliis: et hoc completur in anima humana, quæ tenet últimum gradum in intellectualibus substantia. Unde intellectus potentialis ejus se habet ad formas intelligibiles, sicut materia prima, quæ tenet últimum gradúm in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator *in tertio de Anima* dicit: et ideo Philosophus comparat eum tabulæ rasæ, in qua nihil est depictum. Et propter hoc, quia inter alias substantias intelligibiles plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito; quamvis illud esse prout est animæ, nón sit dependens á corpore; et ideo post istam formam, quæ est anima, inveniúntur aliæ formæ plus de potentia habentes, et magis propinquæ materiæ, in tantum quòd esse earum sine materia non est.

His visis, patet quomodo essentia invenitur in diversis. Invenitur autem triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse; et ideo inveníuntur aliqui Philosophi dicentes, quòd Deus non habet essentiam: quia essentia ejus non est aliud, quàm esse ejus. . . . .

Et ex hoc sequitur, quòd ipse non sit in genere; quia omne quod est in genere, oportet quod habeat quidditatem præter esse suum, cum quidditas, aut natura generis, aut speciei non distinguatur secundum rationem naturæ in illis, quorum est genus, vel species: sed esse est in diversis diversimode.

Nec oportet, si dicimus quòd Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quælibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, hujus conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse, propter quod *in commento nonæ propositionis libri de Causis* dicitur, quòd individuatio primæ causæ, quæ est esse tantum, est per puram bonitatem ejus. Esse autem commune, sicut in intellectu suo nón includit aliquam additionem, ita nec in-

cludit in intellectu suo aliquam præcisionem additionis; quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur.

Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquæ perfectiones, vel nobilitates; immo habet omnes perfectiones, quæ sunt in omnibus generibus; propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philósophus, et Com. in 5. dicunt; sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in ea omnes unum sunt. Sed in aliis diversitatem habent, et hoc est quia omnes ille perfectiones conveniunt sibi secundùm suum esse simplex. . . . . . .

Secundo modo, invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse, quam essentia ipsorum, quamvis essentia sit sine materia: unde esse earum non est absolutum, sed receptum; et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturæ recipientis: sed natura vel quidditas earum, est absoluta, non recepta in aliqua materia; et ideo dicitur in libro *De causis*, quod intelligentiæ sunt finitæ superiùs et infinitæ inferiùs. Sunt enim finitæ quantùm ad esse suum, quod á superiori recipiunt; non tamen finiuntur inferiùs, quia earum formæ non limitantur ad capacitatem alicujus materiæ recipientis eas: et in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur. . . . .

Tertio modo invenitur in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus, et esse est receptum et finitum, propter quod et ab alio esse habent: et iterum natura, vel quidditas earum, recepta est in materia signata: et ideo sunt finitæ et superiùs et inferiùs.

Son dignos de leerse sobre este punto los Comentarios del cardenal Cayetano, que desenvuelve con su acostumbrada sutileza la doctrina de santo Tomás, contenida en los textos que se acaban de citar.

Hé aquí ademas, dos de las razones que espone en favor de la distincion real entre la esencia y la existencia en las criaturas:

Omnis essentia creata habet aliquid sibi realiter conjunctum præter esse suum: nullum esse irreceptum, habet aliquid sibi annexum præter se: ergo nullum esse irreceptum est essentia creaturæ; et consequenter, esse et essentia non sunt idem: esset enim ipsum esse irreceptum, si esset idem essentiæ, sicut et ipsa essentia irrecepta est, de substantiis loquendo. Major est nota per se: Socrates enim præter suum esse habet quantitatem, albedinem et similia: similiter substantiæ separatæ, ut nunc supponimus, habent aliquod accidens, puta actum intelligendi saltem. Minor vero declaratur ex eo, quòd si affirmatio est causa affirmationis, negatio erit causa negationis: sed præcisa causa, quare esse habeat aliquid præter se annexum, est quia esse, est receptum in alio, in quo potest recipi aliud; quod patet ex hoc, quòd esse substantiale Socratis, et esse album ejusdem, nulla alia ratione adunantur, nisi quia utrumque recipitur in Socrate; sunt enim tantum unum subjecto. Cum ergo esse non erit receptum, non remanebit aliquis modus, quo potest habere aliquid sibi annexum.

Secunda ratio ad idem est: omne esse irreceptum est infinitum simpliciter: nullum esse creaturæ est esse infinitum: ergo distinguitur ab essentia, etc. Minor est per se nota. Major probatur sic: Omne purum esse, est infinitum simpliciter: omne esse irreceptum, est purum esse: ergo omne esse irreceptum est infinitum simpliciter. Major est nota ex terminis. Esse enim ideo est limitatum, quia non est purum, sed prædicamentis mixtum; esse enim limitatur per naturas prædicamentales, á quibus si depuretur, omni finitate carens, infinitum omnino restabit. Minor vero etiam patet ex præcedenti ratione, et ex ratione facta supra in textu. Et adhuc exemplariter declaratur: Albedo si ponatur non recepta in aliquo, est pura albedo, et nihil haberet nisi se tantum, et esset infinita in specie albedinis, ut de se clarum est; non enim potest á sano intellectu imaginari albedo separata, definita ad aliquem modum albedinis. Omne enim quod est per se tale, habet omnem perfectionem possibilem illi naturæ: sicut homo separatus apud Platonem, habet omnem perfectionem possibilem naturæ humanæ.

Nec valet id quod Antonius Trombeta contra hoc dicit,

sumptum ex Scoto, 2. Sentent. d. 3. quæst. ult. quod si albedo esset separata, et haberet omnem perfectionem possibilem tali speciei, sequeretur quod albedo esset infinita simpliciter, quia haberet perfectionem infinitorum individuorum, possibilium esse sub specie albedinis. Hoc, inquam, nihil valet: quoniam sicut infinita individua albedinis, etiam simul posita, non sunt perfectionis infinitæ simpliciter, cum sint limitata ad speciem albedinis; ita nec albedo separata, eorum perfectiones habens, erit infinita simpliciter, sed in tali specie.

Tertia ratio est ista: Id quod convenit naturæ specificæ absque omni causa effectiva, distinguitur realiter ab eo, quod convenit illi nonnisi per aliquam causam effectivam: sed prædicata quidditativa conveniunt rei absque omni causa effectiva, existentia autem non convenit rei nisi per aliquod efficiens: ergo prædicata quidditativa, et existentia rei, distinguuntur realiter. Major est per se nota. Minor etiam, quoad secundam partem est clarissima: quoad primam vero sic declaratur: Seclusa omni causalitate effectiva respectu rosæ, quæro an ista sit vera: «rosa est substantia corporea:» si sic, habeo intentum; si non; ergo rosa absolute sumpta non est in prato, et prædicata primi modi possunt intelligi non adesse rei, et definitio separatur á definito, quæ omnia non sunt imaginabilia.

VIII.

SOBRE EL CAPÍTULO DIEZ.

Ad hujus autem evidentiam sciendum est, quòd cum duplex sit operatio intellectûs; una, qùa cognoscit quod quid est, quæ vocatur indivissibilium intelligentia; alia,

qua componit et dividit, in utraque est aliquid primum. In prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectûs, scilicet, hoc quod dico, ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, «impossibile est esse et non esse simul» dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est majus sua parte, ex intellectu totius et partis; ideo hoc etiam principium, est naturaliter primum in secunda operatione intellectûs, scilicet, componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundùm hanc operationem intellectûs aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium, omne totum est majus sua parte, nisi intellecto prædicto principio firmissimo.

PASAGE DE BALMES

SOBRE EL PRINCIPIO DE CONTRADICCION.

Como complemento de lo consignado en el texto, voy á trascribir el pasage en que Balmes impugna con su acostumbrada fuerza de raciocinio la opinion de Kant, en lo relativo á la condicion del tiempo expresada en el principio de contradiccion.

«No fue mas feliz el autor de la *Crítica de la razon pura* al censurar la condicion *á un mismo tiempo*, que se añade generalmente á la fórmula del principio de contradiccion. Ya que él se tomó la libertad de creer que ningun filósofo antes de él habia expresado de la manera conveniente este principio, permitáseme decir que él no entendió bien lo que querian significar los otros. No creo que con decir esto cometa una profanacion filosófica: si para ciertos hombres, Kant es un oráculo, todos los filósofos juntos y la huma-

nidad entera, son tambien oráculos que deben ser oidos y respetados.

Segun el mismo Kant, el principio de contradiccion es condicion *sine qua non* de todos los conocimientos humanos. Si pues esta condicion ha de servir para su objeto, es necesario que se la exprese de un modo aplicable á todos los casos. Nuestros conocimientos no se componen unicamente de elementos necesarios, sino que admiten en buena parte ideas enlazadas con lo contingente; pues como hemos visto ya, las verdades puramente ideales no conducen á nada positivo si no se las hace descender al terreno de la realidad. Los seres contingentes están sometidos á la condicion del tiempo; y todos los conocimientos que á ellos se refieren, deben contar siempre con esta condicion. Su existencia se limita á un determinado espacio de tiempo; y conforme á esta determinacion es preciso pensar y hablar de la misma. Aun las propiedades esenciales están afectadas en cierto modo por la condicion del tiempo; porque si bien prescinden de él, si se las considera en general, no es asi cuando están realizadas, es decir, cuando dejan de ser una pura abstraccion y son una cosa positiva. Hé aqui pues la razon, y razon bien poderosa y profunda, de que todas las escuelas hayan juntado la condicion del tiempo con la fórmula del principio de contradiccion; razon bien profunda, repito, y que es extraño se escapase á la penetracion del filósofo aleman.

La importancia de la materia reclama todavia ulteriores aclaraciones. Lo esencial en el principio de contradiccion, es la exclusion del ser por el no ser y del no ser por el ser. La fórmula debe expresar este hecho, esta verdad que se nos ofrece con evidencia inmediata y que es contemplada por el entendimiento con una intuicion clarísima que no consiente duda ni oscuridad de ninguna especie.

El verbo *ser* puede tomarse de dos maneras: sustantivamente, en cuanto significa la existencia, y copulativamente, en cuanto expresa la relacion de un predicado con un sujeto. Pedro es; aqui el verbo *es* significa la existencia de Pedro, y equivale á esta otra: Pedro existe. El triángulo equilatero es equiángulo; aqui el verbo *es* se toma

copulativamente; pues no se afirma que exista ningun triángulo equilatero, y solo se establece la relacion de la igualdad de los ángulos con la igualdad de los lados, prescindiendo absolutamente de que existan unos ni otros.

El principio de contradiccion debe extenderse á los casos en que el verbo *ser* es copulativo y á los en que es substantivo; porque cuando decimos que es imposible que una cosa sea y no sea, no hablamos unicamente del órden ideal ó de las relaciones entre predicados y sujetos, sino tambien del órden real: si no se refiriese á este último, tendriamos que el mundo entero de las existencias estaria falto de la condicion indispensable para todo conocimiento. Ademas, que si bien se reflexiona, esta condicion es no solo para todo conocimiento, sino tambien para todo ser en si mismo, prescindiendo de que sea conocido, y de que sea inteligente ¿Que fuera un ser real que pudiese ser y no ser? ¿que significa una contradiccion realizada? luego el principio se ha de extender no solo el verbo ser como copulativo, sino tambien como sustantivo. Todas las existencias finitas inclusa la nuestra, son medidas por una duracion sucesiva; luego si la fórmula del principio de contradiccion no ha de ser inaplicable á todo cuanto conocemos en el universo, ha de estar acompañado de la condicion del tiempo. De todas las cosas finitas que existen se ha verificado que no existian y de todas se podria verificar que no existiesen: de ninguna se afirmaria con verdad que su no existencia fuese imposible; esta imposibilidad nace de la existencia en un tiempo dado, y solo con respecto á este tiempo se la puede afirmar. Luego la condicion del tiempo es absolutamente necesaria en la fórmula del principio de contradiccion, si esta fórmula ha de poder servirnos para lo existente, es decir, para lo que tienen de objeto real nuestros conocimientos.

Veamos ahora lo que sucede en el órden puramente ideal, donde el verbo *ser* se toma copulativamente. Las proposiciones del órden puramente ideal son de dos clases: unas tienen por sujeto una idea genérica que con la union de la diferencia, puede pasar á una especie determinada; otras tienen por sujeto la misma especie ó sea

la idea genérica junto con la determinacion de la diferencia. La palabra *ángulo* expresa la idea genérica comprensiva de todos los ángulos; idea que unida con la diferencia correspondiente, puede constituir las especies de ángulo recto, agudo ú obtuso. Sucédenos á cada paso el modificar la idea genérica de varias maneras, y como en esto entra por necesidad una sucesion en que se nos representan distintos conceptos que todos tienen por base la idea genérica, resulta que consideramos á esta como un ser que sucesivamente se transforma. Para expresar esta sucesion puramente intelectual, empleamos la idea de tiempo; y hé aquí una de las razones que justifican el empleo de esta condicion aun en el órden puramente ideal. Asi decimos: un ángulo no puede ser á un mismo tiempo recto y no recto; porque encontramos que la idea de ángulo puede estar sucesivamente determinada por la diferencia que le constituye recto y no recto; pero estas determinaciones no pueden coexistir ni aun en nuestro concepto, por cuya razon no afirmamos la imposibilidad absoluta de la union de la diferencia con el género, sino que la limitamos á la condicion de la simultaneidad.

En esta proposicion: un ángulo recto no puede ser obtuso; el sujeto no es la idea genérica sola, sino unida con la diferencia *recto*. En el concepto del sujeto formado de estas dos ideas, ángulo y recto, vemos la imposibilidad de que se les una la idea *obtuso*. Esto sin ninguna condicion de tiempo, y en este caso tampoco se la expresa. Se dice con frecuencia: un ángulo no puede ser al mismo tiempo recto y obtuso; pero jamás se dice el ángulo recto no puede *á un mismo tiempo* ser obtuso, sino absolutamente: el ángulo recto no puede ser obtuso.

Observa Kant que la equivocacion dimana de que se comienza por separar el predicado de una cosa del concepto de esta cosa, y que en seguida se le junta á este mismo predicado su contrario, lo que no da jamás una contradiccion con el sujeto sino con el predicado que le está unido sintéticamente; contradiccion que no tiene lugar sino en cuanto el primero y el segundo predicado están puestos á un mismo tiempo. Esta observacion de Kant es

en el fondo muy verdadera; pero adolece de dos defectos: el que se la presenta como original, cuando no dice sino cosas muy sabidas; y el que se le emplea para combatir una equivocacion que no existe sino en la mente del filósofo que pretende quitarla á los demas. Las dos proposiciones analizadas en el párrafo anterior confirman lo que acabo de decir: el ángulo no puede ser recto y no recto. Aqui la condicion del tiempo es necesaria, porque la repugnancia no está entre el predicado y el sujeto sino entre los dos predicados. El ángulo puede ser recto ó no recto, con tal que esto se verifique en tiempos diferentes. El ángulo recto no puede ser obtuso; aqui la condicion del tiempo no debe ser expresada, porque entrando en el concepto del sujeto la idea recto, está enteramente excluida la de obtuso.

Si el principio de contradiccion hubiese de servir únicamente para los juicios analíticos, esto es, para aquellos en que el predicado está contenido en la idea del sujeto, la condicion del tiempo no debiera ser expresada nunca; pero como este principio ha de guiarnos tambien para todos los demas juicios, se sigue que en la fórmula general no podia prescindirse de una condicion absolutamente indispensable en la mayor parte de los casos. En el estado actual de nuestro entendimiento, mientras nos hallamos en esta vida, el no prescindir del tiempo es la regla, el prescindir la excepcion: ¿y se queria que una fórmula general se refiriese solo á la excepcion y dejase en olvido la regla?

No se concibe la razon que pudo mover á Kant á ilustrar esta materia con los ejemplos arriba citados. No cabe decir cosas mas comunes é inoportunas que las añadidas por este filósofo cuando ilustra la materia con algunos ejemplos. «Si digo, un hombre que es ignorante no es instruido, la condicion *al mismo tiempo* debe estar expresada; porque el que es ignorante en un tiempo, puede muy bien ser instruido en otro.» Esto á mas de ser comun é inoportuno, es sobre manera inexacto. Si la proposicion fuese: un hombre no puede ser ignorante é instruido; entonces la condicion *al mismo tiempo* debiera añadirse, porque no dándose preferencia á ningun predi-

cado con respecto á otro, se indicaria el motivo de la repugnancia, que es de predicado á predicado y no de predicado ó sujeto. Pero en el ejemplo aducido por Kant, «el hombre que es ignorante no es instruido,» el sujeto no es solo hombre, sino hombre ignorante; el predicado instruido recae sobre el hombre modificado con el predicado ignorante, y por consiguiente la expresion del tiempo no es necesaria ni se la emplea en el lenguaje comun.

Hay mucha diferencia entre estas dos proposiciones: el hombre que es ignorante *no es* instruido, el hombre que es ignorante, *no puede ser instruido.* En la primera, la condicion del tiempo no debe estar expresada por las razones dichas; en la segunda sí, porque hablándose de la imposibilidad de un modo absoluto, se negaria al ignorante hasta la *potencia* de ser instruido.

El otro ejemplo de Kant es el siguiente: «pero si digo, ningun hombre ignorante es instruido, la proposicion será analítica, porque el caracter de la ignorancia constituye ahora el concepto del sujeto y por tanto la proposicion negativa se deriva inmediatamente de la proposicion contradictoria sin que la condicion *al mismo tiempo* deba intervenir.» No se ve la razon porque establece Kant tanta diferencia entre estas dos proposiciones: un hombre que es ignorante no es instruido; ningun hombre ignorante es instruido; en ambas el predicado no se refiere tan solo á hombre, sino á hombre ignorante, y tanto vale decir hombre que es ignorante, como hombre ignorante. Si pues la expresion del tiempo no es necesaria en la una, tampoco lo será en la otra.

Si la idea de ignorante afecta al sujeto mismo, el predicado está necesariamente excluido, porque las ideas de instruccion y de ignorancia, son contradictorias: entonces nos hallamos con la regla de los dialécticos de que en materias necesarias, la proposicion indefinida equivale á la universal.

De esta discusion resulta que la fórmula del principio de contradiccion debe ser conservada tal como está, y que no debe suprimirse la condicion del tiempo, porque de otro modo se inutilizaria la fórmula para muchísimos casos.»

IX.

SOBRE EL CAPÍTULO DOCE.

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in 5. *Metaphy.* possibile et impossibile dicuntur tripliciter. Uno modo secundùm aliquam potentiam activam vel pasivam, sicut dicitur homini possibile ambulare secundùm potentiam gressivam, volare vero impossibile. Alio modo non secundùm aliquam potentiam, sed secundùm seipsum, sicut dicimus possibile, quod non est impossibile esse; et impossibile dicimus, quod necesse est non esse. Tertio modo dicitur possibile secundùm potentiam mathematicam, quæ est in geometricis. . . . .

Hoc autem possibili prætermisso, circa alia duo consideremus. Sciendum est ergo, quòd impossibile, quod dicitur secundùm nullam potentiam, sed secundùm seipsum, dicitur ratione discohærentiæ terminorum: omnis autem discohærentia terminorum, est in ratione alicujus oppositionis: in omni autem oppositione includitur afirmatio et negatio, ut probatur 10. *Metaphy.* Unde in omni tali impossibili, implicatur affirmationem et negationem esse simul; hoc autem nulli activæ potentiæ attribui potest: quod sic patet. Omnis activa potentia consequitur actualitatem et entitatem ejus cujus est; unumquodque autem agens est natum agere sibi simile, unde omnis actio activæ potentiæ terminatur ad esse. Etsi enim aliquando fiat per actionem non esse, ut in corruptione patet, tamen hoc non est, nisi in quantum esse unius non compatitur esse alterius, sicut esse calidi non compatitur esse frigidi, et ideo calor ex principali intentione generat calidum, sed quod corrumpat frigidum, hoc est ex consequenti. Hoc autem quod est

affirmationem et negationem esse simul, rationem entis habere non potest, nec etiam non entis, quia esse tollit non esse, et non esse tollit esse; unde nec principaliter, nec ex consequenti, potest esse terminus alicujus actionis potentiæ activæ. Impossibile vero, quod dicitur secundùm aliquam potentiam, potest attendi dupliciter: uno modo propter defectum ipsius potentiæ ex seipsa, quia videlicet, ad illud effectum non potest se extendere, utpote quando non potest agens naturale transmutare aliquam materiam. Alio modo ab extrinseco, utpote cum potentia alicujus impeditur vel ligatur. Sic ergo aliquid dicitur impossibile fieri, tribus modis: uno modo propter defectum potentiæ activæ, sive in transmutando materiam, sive in quocumque alio. Alio modo propter aliquod resistens vel impediens. Tertio modo propter hoc quod, id quod dicitur impossibile fieri, non potest esse terminus actionis. Ea ergo quæ sunt impossibilia in natura primo vel secundo modo, Deus facere potest, quia ejus potentia cum sit infinita, in nullo defectum patitur, nec est aliqua materia quam transmutare non possit ad libitum; ejus enim potentiæ resisti non potest. Sed id, quod tertio modo dicitur impossibile, Deus facere non potest; cum Deus sit actus maxime et principale ens. Unde ejus actio non nisi ad ens terminari potest principaliter, et ad non ens consequenter; et ideo non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera; nec aliquod eorum, in quibus hoc impossibile includitur. Nec hoc dicitur non posse facere propter defectum suæ potentiæ; sed propter defectum possibilis, quod á ratione possibilis deficit: propter quod dicitur á quibusdam, quòd Deus potest facere, sed non potest fieri.

Respondeo dicendum, quod *communiter confitentur omnes, Deum esse omnipotentem:* sed rationem omnipotentiæ assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse, quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur, *omnia posse Deum.*

Sed si quis rectè consideret, (cum potentia dicatur ad possibilia) cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectiùs

intelligitur, quàm quòd possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter, secundum Philósophum 5. *Metaphy*. Uno modo per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanæ potentiæ, dicitur esse possibile homini. Non autem potest dici, quòd Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia, quæ sunt possibilia naturæ creatæ, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur, quòd Deus sit omnipotens, quia potest omnia, quæ sunt possibilia suæ potentiæ, erit circulatio in manifestatione omnipotentiæ: hoc enim non erit aliud, quàm dicere, quod Deus est omnipotens, quia potest omnia, quæ potest. *Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute,* quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile, vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum: possibile quidem, quia prædicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere: impossibile vero absolute, quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum.

Est autem considerandum, quòd, cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiæ activæ correspondet possibile ut objectum proprium secundùm rationem illius actûs, in quo fundatur potentia activa. Sicut potentia calefactiva refertur, ut ad proprium objectum, ad esse calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinæ potentiæ fundatur est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quidque potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens.

Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, (quod subditur divinæ omnipotentiæ,) quod implicat in se esse, et non esse simul. Hoc enim omnipotentiæ non subditur, non propter defectum divinæ potentiæ, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quæcumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Ea vero, quæ contradictionem implicant, sub divina omnipotentia

non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientiùs dicitur, quod ea non possunt fieri, quàm quòd Deus non possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis, *non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Id enim, quod contradictionem implicat, verbum esse non potest; quia nullus intellectus potest illud concipere.

X.

SOBRE EL CAPÍTULO TRECE.

Rursus, quia ipse est per voluntatem agens, illa non potest facere, quæ non potest velle. Quæ autem velle non possit, considerari potest, si accipiamus qualiter in divina voluntate necessitas esse possit: nam quod necesse est esse, impossibile est non esse, et quod impossibile est esse, necesse est non esse. Patet autem ex hoc, quòd non potest Deus facere se non esse, vel non esse bonum aut beatum; quia de necessitate vult se esse, bonum esse, et beatum, ut in primo Libro ostensum est.

Item, ostensum est, quòd Deus non potest velle aliquod malum: unde patet, quòd Deus peccare non potest.

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est, Deum absolute aliquid non posse, dicitur dupliciter. Uno modo ex parte voluntatis: alio modo ex parte potentiæ. Ex parte quidem voluntatis, Deus non potest facere, quod non potest velle; cum autem nulla voluntas possit velle contrarium ejus, quod naturaliter vult, sicut voluntas hominis non potest velle miseriam, constat quòd voluntas divina

non potest velle contrarium suæ bonitatis, quam naturaliter vult: peccatum autem est defectus quidam á divina bonitate. Unde Deus non potest velle peccare. Et ideo absolute concedendum est, quòd Deus peccare non potest.

XI.

SOBRE LOS CAPÍTULOS CATORCE Y QUINCE.

Respondeo dicendum, quòd sicut dicit Augustinus in libro 83 *Quæst.*, *ideas,* latine possumus dicere *species vel formas,* ut verbum ex verbo transferre videamur. Forma autem alicujus rei potest dici tripliciter; uno modo á qua formatur res, sicut á forma agentis procedit effectùs formatio; sed quia non est de necessitate actionis, ut effectus pertingant ad completam rationem formæ agentis, cum frequenter deficiant, maxime in causis æquivocis, ideo forma, á qua formatur aliquid, non dicitur esse idea vel forma. Alio modo dicitur forma alicujus, secundùm quam aliquid formatur, sicut anima est forma hominis, et figura statuæ est forma cupri; et quamvis forma quæ est pars compositi, vere dicatur esse illius forma, non tamen consuevit dici ejus *idea,* quia videtur hoc nomen *idea* significare formam separatam ab eo, cujus est forma. Tertio modo dicitur forma alicujus illud, ad quod aliquid formatur; et hæc est forma exemplaris, ad cujus similitudinem aliquid constituitur: et in hac significatione consuetum est nomen *ideæ* accipi, ut idem sit idea quod *forma, quam aliquid imitatur*. Sed notandum, quod aliquid potest imitari formam aliquam dupliciter: uno modo ex intentione agentis, sicut pictura, ad hoc fit á pictore ut imitetur ali-

quem, cujus figura depingitur: aliquando autem est prædicta imitatio per accidens, præter intentionem et á casu, sicut frequenter pictores faciunt imaginem alicujus de quo non intendunt. Quod autem imitatur aliquam formam á casu, non dicitur ad illam formari, quia ly *ad* videtur importare ordinem ad finem: unde, cum forma exemplaris vel idea sit ad quam formatur aliquid, oportet quod formam exemplarem vel ideam aliquid imitetur per se, non per accidens.

Videmus etiam, quod aliquid propter finem dupliciter operatur. Uno modo ita, quod ipsum agens determinat sibi finem, sicut est in omnibus agentibus per intellectum: aliquando autem agenti determinatur finis ab alio principali agente, sicut patet in motu sagittæ, quæ movetur ad finem determinatum, sed hic finis determinatur ei á projiciente; et similiter operatio naturæ, quæ est ad determinatum finem, præsupponit intellectum, præstituentem finem naturæ, et ordinantem ad finem illum naturam; ratione cujus omne opus naturæ dicitur esse opus intelligentiæ. Si ergo aliquid fiat ad imitationem alterius, per agens quod non determinat sibi finem, non ex hoc forma imitata habebit rationem exemplaris vel *ideæ:* non enim dicimus, quòd forma hominis generantis sit idea, vel exemplar hominis generati; sed solum hoc dicemus, quando agens propter finem determinat sibi finem, sive illa forma sit in agente, sive extra agentem; dicimus enim formam artis in artifice esse exemplar artificiati, et similiter etiam formam, quæ est extra artificem, ad cujus imitationem artifex aliquid facit. Hæc ergo videtur esse ratio ideæ, quòd idea sit, *forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat finem.* Secundùm hoc ergo patet, quòd illi, qui ponebant omnia casu accidere, non poterant ideam ponere. . . . .
Similiter etiam secundùm eos, qui posuerunt quòd á Deo procedunt omnia per necessitatem naturæ, non per arbitrium voluntatis, non possunt poni *ideæ;* quia ea, quæ ex necessitate naturæ agunt non prædeterminant sibi finem. Sed hoc esse non potest; quia omne quod agit propter finem, si non determinat sibi finem, determinatur ei finis

:

ab aliquo superiori, et sic aliqua causa erit eo superior; quod non potest esse, quia omnes loquentes de Deo, intelligunt eum esse causam primam entium.... Sed quia forma exemplaris vel idea, habet quodammodo rationem finis, et ab ea accipit artifex formam, qua agit, si sit extra ipsum; non est autem conveniens ponere Deum agere propter finem alium á se, et accipere aliunde unde sit sufficiens ad agendum; ideo non possumus ponere ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum.

Sed contra est, quod dicit Augustin. lib. 83, *Quæst. Ideæ sunt principales quædam formæ, vel rationes stabiles, atque incommutabiles, quia ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo se habentes, quæ divina intelligentia continentur. Sed cum ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundùm eas tamen formari dicitur omne, quod oriri, et interire potest, et omne, quod oritur, et interit.*

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere plures ideas. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd in quolibet effectu, illud, quod est ultimus finis, proprie est intentum á principali agente, sicut ordo exercitûs á duce. Illud autem, quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosoph. in 12 *Metaphy*. Ordo igitur universi, est proprie á Deo intentus et non per accidens proveniens secundùm successionem agentium, prout quidam dixerunt, quòd Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo; secundùm quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed, si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est, quòd habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum, ex quibus totum constituitur; sicut ædificator speciem domûs concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet, quòd in mente divina sint propriæ rationes omnium rerum. Unde

dicit August. in lib. 83. QQ. *quòd singula propriis rationibus, á Deo creata sunt; unde sequitur, quòd in mente divina sint plures ideæ.*

Hoc tamen quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati, esse in mente operantis, sicut quod intelligitur, non autem sicut species, qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domûs in mente ædificatoris, est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectûs, quòd multa intelligat; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur.

Unde plures ideæ sunt in mente divina, ut intellectæ ab ipsa. Quod hoc modo potest videri: Ipse enim essentiam suam perfectè cognoscit; unde cognoscit eam secundùm omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundùm quod in se est, sed secundùm quod est participabilis secundùm aliquem modum similitudinis á creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem, secundùm quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem á tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem, et ideam hujus creaturæ: et similiter de aliis. Et sic patet, quòd Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ.



El abate Gioberti impugna con su acostumbrada libertad y energia la opinion de Descartes á que hemos hecho alusion en el texto del Cap. 15, haciendo con esta ocasion observaciones tan oportunas como lógicas sobre esta materia. Asi por ejemplo, despues de citar y trascribir el pasage en que Descartes afirma absolutamente, que *no hay ni órden, ni razon, ni ley de bondad y de verdad que no dependan de Dios de la misma manera que depende de él la*

creacion de las cosas, y que *las verdades eternas dependen solamente de la voluntad de Dios, el cual como legislador soberano las ordenó y constituyó desde la eternidad;* Gioberti se espresa en los siguientes términos:

«En este pasage, Descartes 1.° confunde la *razon* con la *causa*, y no se apercibe que si es cierto que Dios es razon de toda verdad, no es sin embargo causa de toda verdad, es decir, de si mismo: 2.° cae en su círculo habitual y justifica á los escépticos, puesto que si es posible á Dios lo contrario de la verdad apodictica, será imposible al hombre el poseer la seguridad absoluta de la verdad misma y de Dios: 3.° inventa una hipótesis que se destruye por si misma; porque si Dios puede alterar desde la eternidad la verdad absoluta, hubiera podido igualmente aniquilarse á si mismo, y ser y no ser al mismo tiempo: este último prodigio *no es mas imposible que el otro.*»

Una de las causas de la estraña opinion de Descartes que nos ocupa, debe buscarse en la idea inexacta que se habia formado sobre la causa eficiente. «Es preciso mostrar, nos dice, que entre *la causa eficiente* y la negacion de *causa,* hay alguna cosa que es como medio, á saber, *la esencia positiva de una cosa,* á la cual se puede estender la idea ó concepto de la causa eficiente, del mismo modo que acostumbramos estender en geometria el concepto de una línea circular, la mayor que pueda imaginarse, al concepto de una línea recta.»

Esta misma inexactitud de ideas, es la que le arrastrára sin duda á estampar tambien, «debemos dar licencia á nuestro espiritu para investigar las causas eficientes de todas las cosas que hay en el mundo, *sin esceptuar al mismo Dios.*»

Gioberti observa con razon, refiriéndose á estos pasages: «Seria de desear que el autor de estas palabras, en lugar de *dar licencia á su espíritu,* lo hubiera sugetado á aquella enseñanza que impide el confundir ideas enteramente distintas, y abusar de las palabras. No existe analogia entre la idea de *causa* y la de *esencia,* puesto que la primera significa solamente una relacion estrinseca, posi-

ble ó real. . . . . . . Descartes no se apercibió que el medio colocado entre la negacion de toda causa y la causa misma, consiste en el concepto de *razon*. . . . . . Toda causa debe tener una razon, pero no una causa. La razon suficiente de una cosa será causa, con tal que no se halle en la misma cosa sino en una sustancia distinta y estrinseca. Asi Dios es causa y razon del mundo, porque es distinto del mundo: empero es razon y no causa de si mismo, porque Dios es Dios. Y cuando se definió á si mismo, diciendo: *Yo soy el que soy*, expresó la razon y no la causa de su propia existencia.»

Esta no es mas que una pequeña muestra de la vigorosa refutacion que el filósofo piamontés hace de la citada opinion de Descartes. El que quiera seguirle y juzgarle en órden á esta refutacion puede consultar la nota 24 del tomo segundo de su: *Introduccion al estudio de la filosofia*.

XII.

SOBRE EL CAPÍTULO DIEZ Y SEIS.

Secundùm hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus, sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis, secundùm quos accipiuntur diversa rerum genera: substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quæ significet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine *substantiæ* exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens, et ita est in aliis generibus. Alio modo, ita quòd modus expressus, sit modus generaliter consequens omne ens; et hic

modus dupliciter accipi potest: uno modo secundùm quòd consequitur omne ens in se: alio modo secundùm quòd consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc dicitur quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative; non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute, quod possit accipi in omni ente, nisi essentia ejus secundùm quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen *res;* quod in hoc differt ab ente, secundùm Avicennam, quòd ens sumitur ab actu essendi, sed nomen *rei,* exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quæ est consequens omne ens absolute, est indivisio: et hanc exprimit hoc nomen *unum,* nihil enim est aliud unum, quàm ens indivisum.

Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet, secundùm ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter: uno modo secundùm divisionem unius ab altero, et hoc exprimit hoc nomen *aliquid,* dicitur enim *aliquid* quasi aliud quid: unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur *aliquid,* in quantum est ab aliis divisum, Alio modo secundùm convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse, nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quæ quodam modo est omnia, sicut dicitur. in 3 de *Anima:* in anima autem est vis cognitiva et appetitiva: convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum,* unde in principio Ethic. dicitur: *bonum est quod omnia appetunt:* convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum.* Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quòd assimilatio dicta, est causa cognitionis, sicut visus per hoc quòd disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est, ut ens intellectui correspondet, quæ quidem correspondentia, adæquatio rei et intellectûs dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo, quod addit verum supra ens, scilicet, conformitatem sive adæquationem rei et intellectûs, ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei præcedit rationem veritatis; sed cognitio est quidam ve-

ritatis effectus: secundùm hoc ergo tripliciter veritas, et verum definiri invenitur. Uno modo, secundùm id quod præcedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur, et sic Augustinus diffinit in lib. Soliloq. *verum est id quod est*. . . . . Et alio modo diffinitur secundùm id quod formaliter rationem veri perficit, et sic dicit Isaac, quòd *veritas est adæquatio rei et intellectûs:* et Anselmus in libro de Veritate: *veritas est rectitudo solâ mente perceptibilis*. . . . . Et tertio modo diffinitur verum secundùm effectum consequentem, et sic diffinit Hilarius, quòd *verum est manifestativum et declarativum esse:* et Augustinus in libro de Vera Relig. *Veritas est qua ostenditur id quod est:* et in eodem: *veritas est secundùm quam de inferioribus judicamus.*

XIII.

SOBRE LOS CAPÍTULOS DIEZ Y SIETE
Y DIEZ Y OCHO.

Respondeo dicendum, quòd sicut bonum nominat id, in quod tendit appetitus, ita verum nominat id, in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum, et intellectum, sive quamcumque cognitionem; quia cognitio est, secundùm quòd cognitum est in cognoscente: appetitus autem est, secundùm quòd appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitûs, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re in quantum habet ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio bonitatis derivatur á re appetibili in appetitum, secundùm quòd appetitus dicitur bonus, prout est boni; ita,

cum verum sit in intellectu, secundùm quòd conformatur rei intellectæ, necesse est, quòd ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur; ut res etiam intellecta vera dicatur, secundùm quòd habet aliquem ordinem ad intellectum.

Res autem ad intellectum aliquem potest habere ordinem, vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, á quo dependet secundùm suum esse: per accidens autem ad intellectum, á quo cognoscibilis est: sicut si dicamus, quòd domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum á quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundùm id quod inest ei per accidens, sed secundùm id, quod inest ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum á quo dependet. Et inde est, quòd res artificiales dicuntur veræ, per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ, quæ est in mente artificis; et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ, secundùm quòd assequuntur similitudinem specierum, quæ sunt in mente divina. Dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam, secundùm præconceptionem intellectûs divini. *Sic ergo veritas principaliter est in intellectu: secundario vero in rebus, secundùm quòd comparantur ad intellectum, ut ad principium.*

Respondeo dicendum, quòd in illis, quæ dicuntur per priùs et posteriùs de multis, non semper oportet, quòd id, quod per priùs recipit prædicationem communis, sit ut causa aliorum, sed illud in quo primo ratio illius communis completa invenitur; sicut sanum per priùs dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana, ut effectiva sanitatis. Et ideo, cum verum dicatur de pluribus per priùs et posteriùs, oportet quòd de illo per priùs dicatur, in quo invenitur perfecta ratio veritatis, complementum autem cujuslibet

motûs, est in suo termino per operationem animalis: motus autem cognitivæ virtutis, terminatur ad animam; oportet enim ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis: sed motus appetitivæ virtutis, terminatur ad res. Et inde est, quòd Philosophus in 3 de *Anima* ponit circulum quemdam in actibus animæ, secundùm scilicet, quòd res quæ est extra animam movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tunc ducit ad hoc, quòd perveniat ad rem á qua motus incœpit. Et quia, ut supra dictum est, bonum dicit ordinem ad appetitum, verum autem ad intellectum; inde est, quòd Philosophus dicit 6. *Metaphysicorum,* quòd bonum et malum sunt in rebus; verum et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera, nisi secundùm quòd est intellectui adæquata; unde per posteriùs invenitur verum in rebus, per priùs autem in intellectu. Sed sciendum, quòd res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum, quæ per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, qui accipit á rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus: et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet, quòd res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum; sed sunt mensuratæ ab intellectu divino in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus: res autem naturalis mensurans et mensurata: sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundùm adæquationem ad utrumque vera dicitur: secundùm enim adæquationem ad intellectum divinum, dicitur vera, in quantum implet hoc, ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Ansel. in libro de *Vero;* et August. in lib. de *Vera Religione,* et per Avic. in diffinitione inducta. Secundùm autem adæquationem ad intellectum humanum, dicitur res vera inquantum nata est de se formare veram æstimationem; sicut é contrario, res falsæ dicuntur, quæ natæ sunt videri, quæ non sunt, aut qualia non sunt. Prima autem ratio veritatis propriùs inest rei, quàm secunda: quia prior est

comparatio ad intellectum divinum, quàm humanum; unde etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur veræ in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret.



Parece increible que la idea de la verdad trascendental, tal como la expone santo Tomás, haya tenido impugnadores. Sin embargo, Locke ha querido darnos una nueva nocion de ella diciéndonos: *Veritatem metaphysicam nihil aliud esse, quàm existentiam realem rerum, conformem ideis, quibus applicavimus nomina ad res designandas.* Esta definicion envuelve en si gravísimos errores, y confunde la nocion de la verdad trascendental en lugar de aclararla. Jacquier definiendo la verdad trascendental, *ordo eorum, quæ enti conveniunt,* en cuya definicion quita toda relacion al entendimiento, *Veritatem entis hìc consideramus sine ulla ad intellectum ratione,* ha confundido igualmente la nocion de la verdad, y esto no obstante, se ha permitido decir, que en esa definicion *distincte explicavimus, quod confuse dumtaxat enunciarunt Scholastici.*

Los que hayan leido con reflexion la teoría de santo Tomás expuesta en el capítulo diez y ocho, que es la teoría de la Escuela, podrán juzgar si el P. Jacquier merece ó no la censura de Roselli cuando dice: «Oportuit P. Jacquier nullum, cum hæc scribebat, scholasticum consuluisse, sed præconcepta in eos opinione fuisse loquutum. Nam si vel unum legisset sanctum Thomam, vidisset utique, quàm nimium sibi ipse tribuerit, quamque perspicue, distincteque Angelicus explicuerit notionem veritatis.»

XIV.

SOBRE LOS CAPÍTULOS DIEZ Y NUEVE,

VEINTE Y UNO Y VEINTE Y DOS.

Ponemos á continuacion los textos originales pertenecientes á los capítulos indicados, para que de un golpe de vista se pueda ver la hermosa doctrina de santo Tomás y de los Escolásticos sobre la verdad de conocimiento.

Respondeo dicendum, quòd verum, sicut dictum est, secundùm sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundùm quòd habet propriam formam naturæ suæ, necesse est, quod intellectus in quantum est cognoscens, sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma ejus, in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectûs et rei, veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit: licèt enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quæ est inter rem visam, et id quod ipse aprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non aprehendit eam, secundùm quòd cognoscit de aliquo, quod quid est. Sed quando judicat, rem ita se habere, sicut est forma, quam de re aprehendit; tunc primo cognoscit, et dicit verum. Et hoc facit componendo, et dividendo; nam in omni propositione, aliquam formam significatam per prædicatum, vel aplicat alicui rei significatæ per subjectum, vel removet ab ea; et ideo bene invenitur, quòd sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat aut

dicat verum. Et similiter est de vocibus incomplexis. Veritas igitur potest esse in sensu vel intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera; non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectûs est verum ut cognitum. Et ideo proprie loquendo, *veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est.*

Los que se hallen algun tanto versados en la terminologia de los Escolásticos hallarán desenvuelto y analizado el pensamiento de santo Tomás en el estenso comentario del cardenal Cayetano, cuyos principales pasages vamos á trascribir en gracia de los que no puedan consultar sus obras.

Omnis res est vera, secundùm quòd habet propriam formam suæ naturæ: ergo intellectus ut cognoscens est verus, secundùm quòd assimilatur rei cognitæ: ergo veritas est conformitas intellectûs et rei: ergo cognoscere veritatem est cognoscere conformitatem cognitionis ad cognitum: ergo nec sensus, nec intellectus quod quid est, sed intellectus judicans, ita esse, sicut aprehenditur, cognoscit primo et dicit verum: ergo intellectus componens et dividens, cognoscit verum: ergo in eo tantum est verum secundùm proprium modum nomine veri importatum: ergo in eo tantum est verum proprie loquendo. . . . .
. . . . . Ad evidentiam horum adverte, quòd planus sensus, quem superficies hujus litteræ prima fronte ostendit, videtur, quòd quia cognitio sensûs, puta visûs, aut etiam simplicis intellectûs, conformis est rei, ideo vera dici potest; sed quia non potest illam conformitatem, quæ est inter ipsam cognitionem simplicem et rem cognoscere, ideo non cognoscit verum; et quia intellectus componens illam cognoscit, ideo cognoscit verum. Sed hujusmodi sensus alienus est ab hac littera secundùm veritatem. Tum quia falsum est, quòd intellectus simplex non cognoscat illam conformitatem, quoniam conformitas illa definibile quoddam est, et consequenter simplici intellectu cognoscitur. Tum, quia illa conformitas non cognoscitur, nisi reflexe ab intellectu; verum autem cognoscitur directe, et non reflexe tantum. Tum quia medius terminus in littera adductus ad pro-

bandum, quòd conformitas, in qua consistit veritas, cognoscatur ab intellectu componendo, vel dividendo, non esset ad propositum, ut patet applicanti.

Ut igitur præsens littera cum qualibet sibi simili pateat, notato quatuor. Primò, quòd aliud est loqui de intellectu etiam in actu secundo; et aliud de intellectu, in quantum cognoscens: et similiter aliud est loqui de veritate illius, et aliud de veritate istius. Ad veritatem enim intellectûs in actu secundo, non plus requiritur; quàm ad veritatem sensûs in actu secundo; unde et intellectus, et sensus in actu verus dicitur, ut quædam res vera, quando cognitio assimilatione ad cognitum informatur. Ad veritatem autem intellectûs ut cognoscens est, exigitur quòd veritas sit in eo, ut est cognoscens; hoc autem non est nisi sit in eo, ut cognita. Et propterea littera investigans, ubi proprie verum sit, á propria forma intellectûs, non in actu primo aut secundo, sed ut cognoscens est, procedit; et vult, quòd ejus forma ac perfectio est similitudo cogniti, non quæ est principium cognitionis, sed quæ est terminus, vel quasi terminus, seu perfectio, ad quam attingendo cognitio perficitur. Pro quo nota secundò, quòd similitudo rei cognitæ dupliciter sumitur, quantum ad propositum spectat. Primò pro specie intelligibili, sive sensibili simplici, id est, per modum incomplexi repræsentantis, quidquid sit illa species. Secundò, pro specie repræsentativa cogniti, ut sic, sive complexe sive incomplexe quidquid sit illa, sive species impressa, sive expressa, sive ipsa cognitio: hæc enim non variant propositum. In præsenti littera non sumitur similitudo cogniti primo modo, ut superficialis expositio intelligit, sed secundo; ita quòd sensus litteræ est, quòd similitudo attacta seu assequuta á cognitione, est propria forma, et perfectio intellectûs, ut cognoscens est, et illa cognitio, quæ sui ipsius conformitatem cum re cognoscit, illa cognoscit verum: et nulla alia, quomodocumque sit illa conformitas, scilicet, sive per modum complexi, sive incomplexi.

Tertiò nota, quòd cognoscere conformitatem sui ad cognitum contingit *dupliciter*, scilicet, in actu signato, et in actu exercito. Cognoscere conformitatem in actu signato,

est cognitionem terminari ad relationem conformitatis. Cognoscere vero conformitatem in actu exercito, est cognoscere aliquid in se ut conforme cognito.

Quod, ut clariùs percipiatur, manifestatur in actu dicendi, quoniam clarius apparet propositum in ipso. Dicit quispiam conformitatem intellèctûs et rei in actu signato, cum hæc verba seu significata eorum in communi vel in speciali materia, quam intelligit, dicit mentaliter, vel vocaliter; dicit autem in actu exercito, quando aliquid dicit conforme rebus. Nunquam autem aliquid dicit ut conforme vel diforme rei, quamdiu incomplexum aliquid dicit: dicendo enim, *homo*, aut *centaurus*, aut *vacuum*, nihil dico ut conforme vel diforme alicui rei: sed cum primo dicit: *homo est:* aliquid dicit conforme vel diforme rei; quoniam dicit aliquid significans hominem esse, ut de se patet: et simile est de credere et cognoscere. Cognoscere igitur conformitatem sui ad rem, nihil aliud est, quàm cognoscere aliquid in se ut conforme rei: hoc autem nihil aliud est, quàm apprehendere complexum aliquod. Apprehendendo enim lv *homo est*, apprehendo aliquid, ut conforme. In proposito non sumitur cognoscere conformitatem primo modo, ut superficialis illa expositio accepit, sed secundo. Et propterea in littera probatur, quòd cognoscere sui conformitatem ad rem est proprium intellectûs componentis, et dividentis, ex eo quòd enuntiatio omnis, ponit vel removet aliquid á subjecto: ....

Ex his autem patet quartum, quod obscuritatem magnam in hac materia ponit, scilicet, quòd veritas est conformitas intellectûs et rei; hoc enim potest intelligi de veritate rei, vel de veritate absolute. Et primo modo est optime dictum, quoniam veritas qua omnis res in suo gradu essendi dicitur vera, sive cognoscat sive non, consistit in conformitate horum duorum, ut patet ex littera hac et præcedente. Secundo autem modo, ut prima fronte apparet, est bene dictum, sed particulariter intelligendum; quia non conformitas cujuscumque intellectûs, sed intellectûs complexi tantum est veritas; ut patet ex dictis. Sed si altiùs diffinitionem hanc perscrutati fuerimus, inveniemus, quòd universaliter et proprie loquendo, hæc diffinitio soli veritâti absolute convenit,

et non veritati rei, nisi extensive. Conformitas enim intellectûs ad rem, dupliciter potest in intellectu inveniri. Uno modo, per accidens; alio modo per se. Nulli enim intellectui incomplexo ut sic, convenit per se conformitas ad rem; quia incomplexum ut sic respectum nullum æqualitatis aut inæqualitatis ad alterum exercet, quamvis forte adæquatum de facto sit, ut patet inductive. Complexa autem enuntiatio mentalis omnis, per se exercet in propria ratione, quòd sit æqualis vel inæqualis enuntiatæ rei: quoniam essentialiter est similitudo quòd hoc insit vel non insit illi. Et si quidem inest, quod representat inesse, conformis dicitur: sin autem difformis. Cum igitur aliquis intellectus sit ex propria ratione conformis aut difformis, et de ratione veritatis absolute sit conformitas intellectûs, consentaneum est quòd de intellectu, cui per se convenit conformitas sit sermo; ita quòd sensus est: veritas est conformitas intellectûs et rei, id est, veritas est intellectus per se conformis rei, vel conformitas intellectûs per se subjecti conformitatis; ut sic in diffinitione veritatis ponatur intellectus tanquam subjectum, non per accidens, sed per se. Talis autem est intellectus componens, ut dictum est.



Cum dicitur, quòd ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo ita quòd non apprehendatur ens, nisi ratio veri assequatur (al. *consequatur*) apprehensionem entis. Et sic locutio habet veritatem. Alio modo potest sic intelligi, quòd ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri: et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens: non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile; sed tamen potest intelligi ens ita, quòd non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum, non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.



Respondeo dicendum, quòd sicut ex prædictis patet, veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali. In rebus autem aliis invenitur per relationem ad intellectum, sicut et sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva, vel conservativa sanitatis animalis. Ergo est in intellectu divino quidem veritas, proprie, et primo; in intellectu vero humano, proprie quidem, et secundario; in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatum: veritas ergo intellectûs divini est una tantum, á qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo. . . . .
Veritates autem quæ sunt in rebus sunt plures, sicut et rerum entitates. Veritas autem, quæ dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis; quia posito quòd intellectus humanus non esset, nec esse posset, adhuc res in sua essentia permanerent.

Sed veritas quæ dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter communicatur; non enim subsistere possunt nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per priùs etiam inest rei veritas per comparationem ad intellectum divinum, quàm humanum, cum ad intellectum divinum comparetur quasi ad causam; ad humanum autem quodammodo, quasi ad effectum, in quantum intellectûs á rebus scientiam accipit. Sic ergo res aliqua principaliùs dicitur vera in ordine ad veritatem intellectûs divini, quàm in ordine ad veritatem intellectûs humani. Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundùm quam omnia principaliter vera sunt, sic omnia sunt vera unà veritate, id est, veritate intellectûs divini, et sic Anselmus de veritate loquitur in lib. de *Veritate*. Si autem accipiatur veritas proprie dicta, secundùm quam res secundario veræ dicuntur, sic sunt plurium verorum plures veritates in animabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta, secundùm quam omnia dicuntur vera, sic sunt plurium verorum plures veritates, sed unius rei una est tantum veritas. Denominantur autem res veræ á veritate quæ est in intellectu divino, vel in intellectu humano, sicut

denominatur cibus sanus á sanitate, quæ est in animali, et non sicut á forma inhærente; sed á veritate, quæ est in ipsa re, quæ nihil est aliud quam entitas intellectui adæquata, vel intellectum sibi adæquans, sicut á forma inhærente; sicut cibus denominatur sanus á qualitate sua, á qua sanus dicitur.

Respondeo dicendum, quòd in rebus creatis invenitur veritas in rebus et in intellectu, ut ex dictis patet. In intellectu quidem secundùm quòd adæquatur rebus, quarum cognitionem habet: in rebus autem, secundùm quòd imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiatorum; et aliquo modo secundùm quòd natæ sunt facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui per res mensuratur, ut dicitur in 10. *Metaphys*. Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectûs et per eamdem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquæque res esse habet. Unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adæquationis ad intellectum humanum vel divinum. Sed negationes vel privationes existentes extra animam, non habent aliquam formam, per quam vel imitentur exemplar divinæ artis, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano; sed quòd adæquentur intellectui, est ex parte intellectûs, qui earum rationes apprehendit. Sic ergo patet, quòd cum dicitur *lapis verus*, et, *cæcitas vera*, non eodem modo veritas se habet ad utrumque: veritas enim de *lapide* dicta, claudit in sui ratione entitatem lapidis, et superaddit habitudinem ad intellectum, quæ causatur etiam ex parte ipsius rei, cum habeat aliquid, secundùm quod referri possit. Sed veritas dicta de *cæcitate*, non includit in se ipsam privationem, quæ est cæcitas, sed solummodo habitudinem cæcitatis ad intellectum, qui etiam non habet aliquid ex parte ipsius cæcitatis in quo sustentetur, cum cæcitas non adæquetur intellectui ex parte alicujus quod in se habet. Patet ergo quòd veritas in rebus creatis inventa, nihil aliud potest comprehendere, quàm entitatem rei et

adæquationem ad intellectum, et intellectûs ad res, vel privationes rerum; quod totum á Deo est; quia et ipsa forma rei per quam adæquatur, á Deo est; et ipsum verum, est bonum intellectus, sicut dicitur in 6. Ethic. quòd bonum uniuscujusque rei consistit in perfecta operatione ipsius: non est autem perfecta operatio intellectûs, nisi secundùm quòd verum cognoscit. Unde in hoc consistit ejus bonum in quantum hujusmodi. Unde cum omne bonum si á Deo, et omnis forma, oportet etiam absolute dicere, quòd omnis veritas sit á Deo.

XV.

SOBRE EL CAPÍTULO VEINTE Y CUATRO.

Si posible fuera despues de lo que queda consignado en el texto, abrigar alguna duda sobre el panteismo de Mr. Cousin, bastaria recordar para disiparla completamente, los exagerados elogios que el gefe del Eclectismo tributa al padre del moderno panteismo, Spinoza. Este es un barómetro infalible para reconocer el panteismo encubierto y como *vergonzante* de muchos modernos que no se atreven á profesar sus doctrinas abiertamente y sin rebozo. Así cuando veais á alguno de estos filósofos, que preconiza y ensalza hasta las nubes á Spinoza, que se esfuerza en vindicarle de la nota de ateismo, que tan fundadamente se le atribuye, y que lo presenta como un metafisico eminente que ha sabido elevarse con su pensamiento hasta tratar y desenvolver de una manera verdaderamente filosófica la naturaleza de Dios y sus atributos, bien podeis sospechar que las doctrinas panteistas se ocultan tras de semejantes palabras. Léase con atencion el siguiente pasage de Cou-

sin, que no puedo menos de trascribir con cierta repugnancia, á vista de las apreciaciones tan inexactas como inconvenientes que contiene, y especialmente de la comparacion que establece entre Spinoza y el sublime y piadoso autor de la *Imitacion de Jesucristo.*

«Lejos de ser un ateo, como se le acusa, Spinoza posee en tan alto grado el sentimiento de Dios, que pierde en él el sentimiento del hombre. Esta existencia temporal es limitada; ninguna cosa finita le parece digna del nombre de existencia, y para él no hay ser verdadero mas que el ser eterno. Este libro erizado como se halla de fórmulas geométricas conforme á la exigencia del tiempo; árido como es y repulsivo en su estilo, es en el fondo un himno místico, una espansion y un suspiro del alma hácia Aquel que es el único que puede decir legítimamente: *Yo soy el que soy.* Spinoza es esencialmente judío y mas de lo que él mismo creia. El Dios de los judíos es un Dios terrible. Ninguna criatura viviente tiene precio delante de sus ojos, y el *alma del hombre es para él como la yerba de los campos y como la sangre de las bestias de carga.* (*Eccles.*) Estaba reservado á otra época del mundo y á luces mas altas que lo eran las del judaismo, el restablecer la union de lo finito y de lo infinito, el separar el alma de todos los otros objetos, arrancarla de la naturaleza en donde se hallaba como sepultada y ponerla en conveniente relacion con Dios por una mediacion y redencion sublimes. Spinoza no conocia esta mediacion; para él lo finito ha permanecido en un estremo y lo infinito en el otro, pudiendo decirse, que el infinito no produce lo finito sino para destruirlo sin razon y sin fin. . . . Su vida es por otra parte el símbolo de su sistema. Adorando al Eterno; puesto sin cesar en presencia del infinito; desdeñó este mundo que pasa: no conoció el placer, ni la accion, ni la gloria, porque ni siquiera sospechó la suya. . . . Spinoza es un Mouni indio, un Soufi persa, *un monge entusiasta; y el autor á quien mas se parece este pretendido ateo, es el autor desconocido de la Imitacion de Jesucristo.*»

Lo repito, la pluma se cae de las manos y se resiste á

escribir semejantes impiedades. Si inexactitud hay y no pequeña en las apreciaciones y comparaciones que se indican sobre el *Dios de los Judios,* que no es otro que el Dios de los cristianos; si inexactitud hay y muy grande en comparar á Spinoza con un *monge entusiasta,* no sé á la verdad como calificar esa comparacion entre el ateo holandes y el inimitable autor de la *Imitacion de Jesucristo.* Reservado estaba á nuestro siglo ver á los sabios del mundo poner en parangon al que podemos apellidar jefe del panteismo moderno y de su corolario el ateismo, con el autor de ese libro divino, que revela el mas profundo y delicado conocimiento del hombre y de sus pasiones, que nos conduce y enseña á descubrir el germen del mal en los mas ocultos pliegues del corazon humano; de ese libro lleno de uncion y pensamientos sublimes y santos, que enseña al hombre degradado el verdadero modo de rehabilitarse en la presencia de Dios; que es una continuada y ferviente plegaria del hombre caido y rodeado de padecimientos hacia Aquel que es el principio y el fin de nuestra felicidad suprema: de ese libro en fin, que es una tierna aspiracion del alma hacia su Criador, que parece reflejar la palabra del Espíritu Santo, y que puede apellidarse la imagen mas viva de la Sagrada Escritura.

AMMONIO SACCAS.

Al hablar de Ammonio Saccas como fundador de la escuela neoplatónica de Alejandria, no hé pretendido ni es mi ánimo prejuzgar la cuestion relativa á su religion. Sabido es que Porfirio afirma, que si bien fué educado en la religion cristiana, la abandonó despues, cuando se dedicó á la filosofía. Sin embargo, Eusebio de Cesarea indica abiertamente lo contrario en el siguiente pasage: «Ammo-

nio conservó hasta el último suspiro los sentimientos de la verdadera filosofía, es decir, el cristianismo, como lo atestiguan sus obras y entre otras el libro que escribió para demostrar la perfecta conformidad que existe entre la doctrina de Moyses y la del Salvador.» Fundados en este pasage, opinan muchos historiadores y críticos, entre ellos Natal Alejandro, que la afirmacion de Porfirio es una calumnia inventada en odio del cristianismo y en favor de la escuela neoplatónica de Alejandria. Con el objeto de conciliar estas opiniones opuestas, pretenden algunos críticos, que hubo dos filósofos del mismo nombre, uno de los cuales fué el fundador de la escuela ecléctica y el otro de la escuela cristiana de Alejandria. Dícese que antes de ser filósofo, Ammonio habia sido cargador de sacos de trigo, y que de aqui le vino el sobrenombre *Saccas*.

XVI.

SOBRE LOS CAPÍTULOS VEINTE Y SEIS
Y VEINTE Y SIETE.

Respondeo dicendum, quòd tripliciter potest aliquid super alterum addere. Uno modo, quòd addat aliquam rem, quæ sit extra essentiam illius rei, cui dicitur addi; sicut album addit super corpus, quia essentia albedinis est præter essentiam corporis. Alio modo dicitur aliquid addi super alterum, per modum contrahendi et determinandi; sicut homo addit aliquid super animal. . . . .
. . . .
quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, simpliciter, et quasi potentialiter continetur in ratione animalis; sicut est de ratione hominis quòd

habeat animam rationalem, et de ratione animalis est quòd habeat animam non determinando ad rationalem vel non rationalem. Ista tamen determinatio ratione cujus homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur. Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum, secundùm rationem tantùm, quando, scilicet, aliquid est de ratione unius, quod non est de ratione alterius, quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantùm; sive per aliud contrahatur, id cui dicitur addi, sive non: cæcum enim addit aliquid supra hominem, scilicet, cæcitatem, quæ non est aliquod ens in natura, sed rationis tantùm, secundùm quòd ens est comprehendens privationes, et per hoc, homo contrahitur; non enim omnis homo cæcus est.

Non autem potest esse, quòd super ens universale, aliquid addat aliquid primo modo, quamvis illo modo possit fieri aliqua additio super aliquod ens particulare. Nulla enim res naturæ est, quæ sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam hujus entis. Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere supra ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliqua super ens; non quòd addat aliquod accidens vel aliquam differentiam, quæ sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei. Sic autem bonum non addit aliquid supra ens, cum bonum dividatur æqualiter in decem genera, ut ens. Et ideo oportet quòd vel nihil addat super ens, vel si addat, quòd sit in ratione tantùm. Si enim adderetur aliquid reale, oporteret quòd per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione mentis, oportet quòd omne illud nomen, vel sit synonimum enti, quod de bono dici non potest, cum non nugatoriè dicatur ens bonum, vel addat aliquid super ens, quod sit rationis tantùm. Id autem quod est rationis tantùm, non potest esse nisi duplex, scilicet, negatio vel aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta, aliquid in rerum natura existens significat. Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectùs, *unum*, addit id quod est rationis tantùm, scilicet, negationem; dicitur enim *unum*, quasi ens indivisum: sed

verum et *bonum* positivè dicuntur: unde non possunt addere nisi relationem, quæ sit rationis tantùm. . . . .
. . . . . . Oportet igitur, quòd *verum* et *bonum*, super intellectum entis addant respectum perfectivi.

In quolibet autem ente est duo considerare, scilicet, ipsam rationem speciei, et *esse* ipsum, quo aliquid aliud subsistit in specie illa. Et sic aliquod ens, potest esse perfectivum dupliciter: uno modo secundùm rationem speciei tantùm; et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis. Nec tamen ens est in eo secundùm *esse* naturale. Et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens; verum enim est in mente, ut Philosoph. dicit in 6 Metaph. et unumquodque ens, in tantùm dicitur verum, in quantùm conformatum est vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte diffinientes verum ponunt in ejus diffinitione intellectum. Alio modo ens est perfectivum alterius, non solum secundùm rationem speciei, sed etiam secundùm *esse* quod habet in rerum natura. Et per hunc modum, est perfectivum, bonum; *bonum enim in rebus est*, ut Philos. dicit 6. Metaph. In quantùm autem unum ens, est secundùm esse suum perfectivum alterius, et conservativum, habet rationem finis respectu illius, quod ab eo perficitur. Et inde est, quòd omnes recte definientes bonum, ponunt in ratione ejus aliquid quod pertineat ad habitudinem finis. Unde Philos. dicit in 1 Ethic. quòd *bonum optime diffiniunt dicentes, quòd bonum est, quod omnia appetunt*. Sic ergo primò et principaliter dicitur *bonum*, ens perfectivum alterius per modum finis. Sed secundariò dicitur aliquid *bonum*, quod est ductivum in finem, prout utile dicitur bonum, vel natum est consequi finem; sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed perficiens, et conservans, et significans.



Respondeo dicendum, quòd circa hanc quæstionem diversimodè aliqui posuerunt. Quidam enim frivolis rationi-

bus ducti, posuerunt Deum esse de substantia cujuslibet rei. Quorum quidam posuerunt Deum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando: quidem vero posuerunt, ipsum esse formam cujuslibet rei. Cujus quidem erroris statim falsitas aperitur. Hoc enim omnes de Deo loquentes intelligunt, quod est omnium principium effectivum, cum oporteat omnia entia ab uno primo ente effluere. Causa autem efficiens, secundùm doctrinam Philosoph. in 2. Physic. cum causa materiali non coincidit in idem, cum habeant contrarias rationes. Unumquodque enim est agens secundùm quòd est actu, materiæ vero ratio est, in potentia esse. Efficiens vero et forma effecti, idem sunt specie, in quantum omne agens agit sibi simile; sed non idem numero, quia non potest idem esse efficiens et factum. Ex quo patet, quòd ipsa divina essentia, nec est materia alicujus rei, nec forma, ut eà possit creatura dici formaliter bona sicut formà conjunctà, sed quælibet est ei similitudo quædam . . . .
Si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quòd similitudinem suam imprimat in rebus effectis, et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhærente per similitudinem Summi Boni sibi inditam, et ulterius per Bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatæ. Quantùm ad hoc opinio Platonis sustineri potest. Sic ergo dicimus secundùm communem opinionem, quòd omnia sunt bona bonitate creata formaliter, sicut forma inhærente; bonitate vero increata, sicut forma exemplari.

Respondeo dicendum, quòd secundùm tres auctores oportet dicere creaturas non esse bonas per essentiam, sed per participationem, scilicet, secundùm Augustinum, Boetium, et auctorem libr. de Causis, qui dicit *solum Deum esse bonitatem puram:* sed tamen diversis rationibus ad unam positionem moventur. Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd ut ex dictis patet, sicut ens multiplicatur per substantiale et accidentale, sic bonitas multiplicatur;

sed tamen inter utrumque differt. Quia aliquid dicitur ens esse absolutè, propter suum esse substantiale; sed propter esse accidentale, non dicitur esse absolutè. Unde cum generatio sit motus ad esse, cum aliquis accipit esse substantiale dicitur generari simpliciter, cum vero accipit esse accidentale, dicitur generari secundùm quid; et similiter est de corruptione, per quam esse amittitur: de bono autem est é converso. Nam secundùm substantialem bonitatem, dicitur aliquid bonum secundùm quid: secundùm vero accidentalem, dicitur aliquid bonum simpliciter; unde hominem injustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundùm quid, in quantum est homo; hominem vero justum dicimus simpliciter bonum. Cujus diversitatis ista est ratio: nam unumquodque dicitur esse ens in quantum absolutè consideratur; bonum vero, ut ex dictis patet, secundùm respectum ad alia. In seipso autem aliquid perficitur ut subsistat, per essentialia principia; sed ut debito modo se habeat ad omnia quæ sunt extra ipsum, non perficitur nisi mediantibus accidentibus superadditis essentiæ; quia operationes, quibus unum alteri conjungitur, ab essentia mediantibus virtutibus essentiæ supperadditis, progrediuntur. Unde ens absolutè bonítatem non obtinet nisi secundùm quòd completum est secundùm substantialia, et secundùm accidentalia principia. Quidquid autem creatura perfectionis habet ex essentialibus et accidentalibus principiis simul conjunctis, hoc totum Deus habet per unum suum *esse* simplex. Simplex enim ejus essentia, est ejus sapientia, et justitia, et fortitudo, et omnia hujusmodi, quæ in nobis sunt essentiæ supperaddita. Et ideo ipsa absoluta bonitas in Deo idem est quod ejus essentia; in nobis autem consideratur secundùm ea quæ superadduntur essentiæ. Et pro tanto bonitas completa vel absoluta in nobis, et augetur, et minuitur, et totaliter aufertur, non autem in Deo; quamvis substantialis bonitas in nobis semper maneat. Et secundùm hunc modum, videtur Augustinus dicere, quòd Deus est bonus per essentiam, nos autem per participationem.

Sed adhuc inter Dei bonitatem et nostram, alia differentia invenitur. Essentialis enim bonitas non attenditur se-

cundùm considerationem naturæ absolutam, sed secundùm *esse* ipsius: humanitas enim non habet rationem boni, vel bonitatis, nisi in quantum *esse* habet. Ipsa autem natura, vel essentia divina, est ejus *esse;* natura autem vel essentia cujuslibet rei creatæ, non est suum *esse*, sed *esse* participans ab alio. Et sic in Deo est *esse* purum, quia ipse Deus est suum *esse* subsistens; in creatura autem est *esse* receptum vel participatum. Unde dico, quòd si bonitas absoluta diceretur de re creata secundùm suum *esse* substantiale, nihilominùs adhuc remaneret habere bonitatem per participationem, sicut et habet *esse* participatum. Deus autem est bonitas per essentiam, in quantum ejus essentia est suum *esse*. Et hæc videtur esse intentio Philosophi in lib. de Causis, qui dicit, *solam divinam bonitatem esse bonitatem puram*. Sed adhuc alia differentia invenitur inter divinam bonitatem et creaturæ: bonitas enim habet rationem causæ finalis: Deus autem habet rationem causæ finalis, cum sit omnium ultimus finis, sicut et primum principium; ex quo oportet, ut omnis alius finis non habeat habitudinem vel rationem finis, nisi secundùm ordinem ad causam primam; quia causa secunda non influit in suum causatum nisi præsupposito influxu causæ primæ, ut patet in lib. de Causis. Unde et bonum, quod habet rationem finis, non potèst dici de creatura, nisi præsupposito ordine Creatoris ad creaturam: dato igitur quòd esset creatura ipsum suum *esse*, sicut et Deus, adhuc tamen *esse* creaturæ non haberet rationem boni, nisi præsupposito ordine ad Creatorem; et pro tanto adhuc diceretur bona per participationem et non absolutè, in eo quod est. Sed *esse* divinum, quod habet rationem boni non præsupposito aliquo, habet rationem boni per seipsum; et hæc videtur esse intentio Boetii in lib. *De Hebd.*

XVII.

SOBRE EL CAPÍTULO VEINTE Y NUEVE.

Respondeo dicendum, quòd sicut album ita et malum dupliciter dicitur. Uno enim modo cum dicitur album, potest intelligi, id quod est albedinis subjectum. Alio modo, album, dicitur id quod est album in quantum est album, scilicet, ipsum accidens. Et similiter malum uno modo potest intelligi id quod est subjectum mali; et hoc aliquid est: aliter potest intelligi malum, et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicujus particularis boni. Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd bonum proprie est aliquid, in quantum est appetibile; nam secundùm Philosophum in 1. Ethic. optimè diffinierunt bonum dicentes, quòd *bonum est quod omnia appetunt*. Malum autem dicitur, id quod opponitur bono. Unde oportet, malum esse id quod opponitur appetibili in quantum hujusmodi; hoc autem impossibile est esse aliquid. Quod triplici ratione apparet.

Primò quidem, quia appetibile habet rationem finis. Ordo autem finium est sicut et ordo agentium: quanto enim aliquod agens est superius, et universalius, respicit majus bonum, nam omne agens agit propter finem et propter aliquod bonum. Et hoc manifestè apparet in rebus humanis: nam rector civitatis intendit bonum aliquod particulare, quod est civitatis bonum; rex autem, qui est illo superior, intendit bonum universale, scilicet, totius regni pacem. Cum ergo in causis agentibus, non sit procedere in infinitum, sed oporteat devenire ad unum primum, quod est universalis causa essendi, oportet, quòd etiam sit aliquod universale bonum, in quod omnia bona reducantur. Et hoc non potest esse aliud, quàm hoc ipsum quod est primum

et universale agens. Quia cum appetibile moveat appetitum, primum autem movens oporteat esse non motum, necesse est primum et universale appetibile, esse primum, et universale bonum, quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius. Sicut ergo quicquid est in rebus, oportet quòd proveniat á prima et universali causa essendi, ita quicquid est in rebus, oportet quòd proveniat á primo et universali bono. Quod autem provenit á primo et universali bono, non est nisi bonum particulare tantum, sicut quod provenit á prima et universali causa essendi, est aliquod particulare ens. Omne ergo quod est aliquid in rebus, oportet quòd sit aliquod particulare bonum: unde non potest secundùm id quod est, bono opponi. Unde relinquitur quòd malum secundùm quòd est malum, non est aliquid in rebus, sed est alicujus particularis boni privatio, alicui particulari bono inhærens.

Secundò; hoc idem apparet, quia quicquid est in rebus habet aliquam inclinationem et appetitum alicujus sibi convenientis. Quod autem habet rationem appetibilis, habet rationem boni: quicquid ergo est in rebus habet convenientiam cum aliquo bono: malum autem in quantum hujusmodi non convenit bono, sed opponitur ei; malum ergo non est aliquid in rebus. Sed si malum esset aliqua res, nihil appeteret, nec ab aliquo appeteretur, et per consequens non haberet aliquam actionem nec aliquem motum; quia nihil agit vel movetur, nisi propter appetitum finis.

Tertiò; idem apparet ex hoc, quòd ipsum *esse* maximè habet rationem appetibilis. Unde videmus quòd unumquodque naturaliter appetit conservare suum esse, et refugit destructiva sui esse, et eis pro posse resistit: sic ergo ipsum *esse* in quantum est appetibile, est bonum. Oportet ergo quòd malum, quod naturaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est *esse*. Quod autem est oppositum ei quod est *esse*, non potest esse aliquid. Unde dico quòd id quod est malum, non est aliquid. Sed id cui accidit esse malum, est aliquid, in quantum malum privat non nisi aliquod particulare bonum: sicut et hoc ipsum quod est *cæcum esse*, non est aliquid, sed id cui accidit *cæcum esse* est aliquid.

XVIII.

SOBRE EL CAPÍTULO TREINTA.

Respondeo dicendum, quòd causa mali est bonum, eo modo quo malum causam habere potest. Sciendum est enim quòd malum causam per se habere non potest: quod quidem tripliciter apparet. Primò quidem, quia illud quod per se causam habet, est intentum á sua causa; quod enim provenit præter intentionem agentis, non est effectus per se, sed per accidens, sicut effossio sepulcri, per accidens est causa inventionis thesauri, cum provenit præter intentionem fodientis sepulcrum. Malum autem in quantum hujusmodi, non potest esse intentum, nec aliquo modo volitum vel desideratum. Quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum, in quantum hujusmodi; unde videmus, quòd nullus facit aliquod malum nisi intendens aliquod bonum, ut sibi videtur; sicut adultero bonum videtur quòd delectatione sensibili fruatur, et propter hoc adulterium committit. Unde relinquitur, quòd malum non habeat causam per se.

Secundò, idem apparet ex eo quòd omnis effectus per se, habet aliqualiter similitudinem suæ causæ, vel secundùm eandem rationem, sicut in agentibus univocis; vel secundùm deficientem rationem, sicut in agentibus æquivocis: omnis enim causa agens agit secundùm quòd actu est, quod pertinet ad rationem boni. Unde malum secundùm quòd hujusmodi, non assimilatur causæ agenti secundùm id quod est agens. Relinquitur ergo quòd malum non habeat causam per se.

Tertiò, idem apparet ex hoc quòd omnis causa per se habet certum et determinatum ordinem ad suum effectum.

Quod autem fit secundùm ordinem, non est malum, sed malum accidit prætermittendo ordinem. Unde malum secundùm quòd hujusmodi, non habet causam per se. Oportet tamen quòd malum aliquo modo causam habeat; manifestum est enim, quòd cum malum non sit aliquid per se existens, sed sit aliquid inhærens, ut privatio (quæ quidem est defectus ejus quod natum est inesse et non inest) quod esse malum non naturaliter inest ei cui inest. Si enim aliquis defectus est alicui rei naturaliter, non potest dici quòd sit malum ejus; sicut non est malum homini non habere alas, nec lapidi non habere visum; quia est secundùm naturam. Omne autem ens quod non naturaliter inest alicui, oportet habere aliquam causam; non enim aqua esset calida nisi ab aliqua causa. Unde relinquitur, quòd omne malum habeat aliquam causam, sed per accidens, ex quo per se causam habere non potest. Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Si autem malum non habeat causam per se, ut ostensum est, relinquitur quòd solum bonum habet causam per se. Nec potest per se causa boni esse nisi bonum, cum causa per se causet sibi simile. Relinquitur ergo, quòd cujuslibet mali, bonum sit causa per accidens.

Contingit autem et malum, quod est defectivum bonum, esse causam mali; sed tamen oportet devenire ad hoc, quòd prima causa mali non sit malum, sed bonum. Est ergo duplex modus quo malum causatur ex bono: uno modo bonum est causa mali, in quantum est deficiens: alio modo in quantum est per accidens agens. Quod quidem in rebus naturalibus de facili apparet. Hujus enim mali, quod est corruptio aquæ, causa est virtus ignis activa; quæ quidem non principaliter intendit, et per se, non esse aquæ, sed principaliter intendit formam ignis inducere in materiam, cui conjungitur ex necessitate non esse aquæ. Et sic per accidens est quòd ignis faciat aquam non esse. Hujus vero mali, quod est monstruositas partûs, causa est virtus deficiens in semine. . . .

In voluntariis autem quodammodo similiter se habet, sed non quantùm ad omnia. Manifestum est enim quòd delectabile secundùm sensum, movet voluntatem adulteri et

afficit eam ad delectandum tali delectatione, quæ excludit ordinem rationis et legis divinæ; quod est malum morale.. Si ergo ita esset, quòd voluntas ex necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, omnino idem esset in voluntariis et naturalibus. Non est autem sic: quia quantumcumque exterius sensibile alliciat, in potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere. Unde mali quod accidit ex hoc quòd recipit, non est causa ipsum delectabile movens, sed magis ipsa voluntas. Quæ quidem est causa mali secundùm utrumque prædictorum modorum, scilicet, et per accidens, et in quantum est bonum deficiens: per accidens quidem in quantum voluntas fertur in aliquid, quod est bonum *secundùm quid*, sed habet conjunctum quod est simpliciter malum. Sed ut bonum deficiens, in quantum in voluntate oportet præconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficientem, per quam elegit secundùm quid bonum, quod est simpliciter malum.

Quod sic patet: In omnibus enim quorum unum debet esse regula et mensura alterius, bonum in regulato et mensurato est ex hoc, quòd regulatur et conformatur regulæ et mensuræ: malum vero ex hoc, quòd est non regulari vel mensurari. Si ergo sit aliquis artifex, qui debeat aliquod lignum recte incidere secundùm aliquam regulam, si non rectè incidat, quod est malè incidere, hæc mala incisio causabitur ex hoc deffectu, quòd artifex erat sine regula et mensura. Similiter delectatio et quodlibet aliud in rebus humanis, est mensurandum et regulandum secundùm regulam rationis et legis divinæ. Unde non uti regulâ rationis et legis divinæ, præintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Hujusmodi autem, quod est non uti regulâ prædictâ, non oportet aliquam causam quærere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere. Et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam in se consideratam, non est malum nec culpæ nec pœnæ, quia anima non tenetur nec potest attendere ad hujusmodi regulam semper in actu. Sed ex hoc accipit primo rationem culpæ, quòd sine actuali consideratione regulæ procedit ad hujusmodi electio-

nem: sicut artifex non peccat in eo quòd non semper tenet mensuram, sed ex hoc quòd non tenens mensuram procedit ad incidendum. Et similiter culpa voluntatis non est in hoc, quòd actu non attendit ad regulam rationis vel legis divinæ, sed ex hoc quòd non habens regulam vel mensuram hujusmodi procedit ad eligendum. Et inde est quòd Aug. dicit in 2 de *Civit. Dei*, quòd voluntas est causa peccati in quantum est deficiens, sed illum defectum comparat silentio vel tenebris, quia, scilicet, defectus ille est negatio sola.

Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum, et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua aliæ extraneæ positiones antiquorum ortum habuerunt: quia, scilicet, non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suæ naturæ, æstimaverunt naturam illam esse malam, sicut si quis diceret naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicujus pauperis. Judicium autem de bonitate alicujus rei, non est accipiendum secundùm ordinem ad aliquid particulare, sed secundùm seipsum, et secundùm ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis patet. Similiter etiam, quia invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nescIverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem. Et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse judicaverunt: sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis supra causas contrarias proprias inveniri unam causam communem: sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis cœlestis. Et similiter supra omnia, quæ quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est.

XIX.

SOBRE EL CAPÍTULO TREINTA Y UNO.

Summum enim malum oportet esse absque consortio omnis boni; sicut et summum bonum est, quod est omnino separatum á malo. Non potest autem esse aliquod malum omnino separatum á bono, cum ostensum sit, quòd malum fundatur in bono: ergo nihil est summè malum.

Adhuc: si aliquid est summè malum, oportet quòd per essentiam suam sit malum, sicut et summè bonum est, quod per suam essentiam bonum est: hoc autem est impossibile, cum malum non habeat aliquam essentiam, ut supra probatum est. Impossibile est igitur ponere summum malum, quod sit malorum pricipium.

Item: Si diversitas rerum procedat á diversitate vel contrarietate diversorum agentium, maximè hoc videtur (quod et plures ponunt) de contrarietate boni et mali: ita quòd omnia bona procedant á bono principio, mala á malo. Bonum autem et malum sunt in omnibus generibus; non autem potest esse unum primum principium omnium malorum: cum enim ea quæ sunt per aliud, reducantur ad ea quæ sunt per se, oportebit principium activum malorum, esse per se malum. Per se autem dicimus tale, quod per essentiam suam tale est: ejus igitur essentia erit mala. Hoc autem est impossibile: omne enim quod est, in quantum est ens, necesse est esse bonum: esse namque suum unumquodque amat, et conservari appetit. Signum autem est, quia contrapugnat unumquodque suæ corruptioni: bonum autem est quod omnia appetunt. Non potest igitur distinctio

in rebus procedere á duobus contrariis principiis, quorum unum sit bonum, et aliud malum.

Adhuc: Omne agens agit in quantum est actu; in quantum vero est actu, est unumquodque perfectum: perfectum vero omne, in quantum hujusmodi, bonum dicimus. Omne igitur agens, in quantum hujusmodi bonum est. Si quid igitur per se malum est, non poterit esse agens: si autem est malorum primum principium, oportet esse per se malum, ut ostensum est. Impossibile est igitur distinctionem in rebus procedere á duobus principiis, bono, et malo.

Amplius: Si omne ens in quantum hujusmodi bonum est, malum igitur in quantum est malum, est non ens: non entis autem in quantum hujusmodi, non est ponere causam agentem, cum omne agens agat in quantum est ens actu; agit autem unumquodque sibi simile: mali igitur in quantum hujusmodi est, non est ponere causam per se agentem. Non est igitur fieri reductionem malorum in unam primam causam, quæ per se sit causa omnium malorum.

Adhuc: Quod educitur præter intentionem agentis, non habet causam per se, sed per accidens, sicut cum quis invenit thesaurum, fodiens ad plantandum: sed malum in effectu aliquo non potest provenire nisi præter intentionem agentis, cum omne agens aliquod bonum intendat, bonum enim est quod omnia appetunt: malum igitur non habet causam per se, sed per accidens incidit in effectibus causarum. Non igitur est ponere unum primum principium omnium malorum.

Item: Contrariorum agentium sunt contrariæ actiones: eorum igitur quæ per unam actionem producuntur, non sunt ponenda principia contraria. Bonum autem et malum eadem actione producuntur, eadem enim actione aqua corrumpitur, et aër generatur. Non sunt igitur, propter differentiam boni et mali in rebus inventam, ponenda principia contraria.

Amplius: Quod omnino non est, nec bonum nec malum est; quod autem est, in quantum est, bonum est, ut ostensum est. Oportet igitur malum esse aliquid, inquantum est non ens; hoc autem est ens privatum. Malum igitur in quantum hujusmodi est ens privatum, et ipsum malum est

ipsa privatio: privatio autem non habet causam per se agentem, quia omne agens agit in quantum habet formam, et sic oportet per se effectum agentis esse habens formam, cum agens agat sibi simile, nisi per accidens impediatur. Relinquitur igitur, quòd malum non habet causam per se agentem, sed incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium. Non est igitur unum primum et per se malorum principium; sed primum omnium principium est unum primum bonum, in cujus effectibus consequitur malum per accidens. Hinc est quòd Isaiæ dicitur: *Ego Dominus, et non est alter Deus, formans lucem, et creans tenebras, faciens pacem, et creans malum*. . . . . . . Et hoc est quod Gregorius dicit: *Etiam mala, quæ nullâ suâ naturâ subsistunt, creantur á Domino. Sed creare mala dicitur, cum res in se bonas creatas, nobis malè agentibus in flagellum format.*

Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia contraria; qui error primo incœpit ab Empedocle; posuit enim duo prima principia agentia, amicitiam, et litem, quorum amicitiam dixit esse causam generationis, litem vero corruptionis Ex quo videtur, ut Arist. dicit, hæc duo, bonum et malum, prima principia contraria posuisse.

Posuit autem et Pithagoras duo prima, bonum et malum; sed non per modum principiorum agentium, sed per modum formalium principiorum. Ponebat enim hæc duo esse genera, sub quibus omnia alia comprehenderentur, ut patet per Philosophum in 4. Metaphys. Hos autem antiquissimorum philosophorum errores, qui etiam sunt per posteriores philosophos sufficienter exclusi, quidam perversi sensûs homines, doctrinæ Christianæ adjungere præsumpserunt: quorum primus fuit Marcion, á quo Marcionitæ sunt dicti, qui sub nomine christiano hæresim condidit, opinatus duo sibi diversa principia: quem secuti sunt Cerdoniani, et postmodùm Manichæi qui hunc errorem maximè diffuderunt.

XX.

SOBRE EL CAPÍTULO TREINTA Y TRES.

Suarez, uno de los escritores mas eminentes de la Escuela, conservó en sus escritos filosóficos la tradicion de la filosofía cristiana sobre la causalidad eficiente de las causas segundas. Léase con atencion el pasage que vamos á transcribir, pasage digno de su talento superior, y en el que con la erudicion y vigor de raciocinio que les son familiares impugna el sistema erroneo de las ocasionalistas.

Dicendum tamen est primò, agentia creata verè ac propriè efficere effectus sibi connaturales et proportionatos. Quam veritatem non tantùm sensu et ratione existimo esse evidentissimam, sed etiam juxta doctrinam catholicam, certissimam. Unde, sicut ob priorem causam, oppositam sententiam Div. Tho. stultam appellavit, ob posteriorem vocare possumus temerariam et erroneam; ideoque meritò rejicitur ab omnibus Philosophis, et Theologis: Arist. enim quamvis nunquam oppositam sententiam expresse retulerit aut refutaverit, tamen ubique ut evidentissimum supponit naturales causas aliquid facere. Imo omnes antiqui Philosophi, quorum opiniones ipse refert, supponunt causas naturales aliquid efficere, et ideo laborarunt in explicando, quid, et ex quo facere possint, cum ex nihilo nihil fiat. Plato etiam, quem superiori disputatione ex Damasceno citavi, hoc sensu vocat causas naturales instrumenta primæ causæ, quia virtutem habent agendi ab illa derivatam et dependentem. Quo sensu dixit etiam Trismegistrus, mundum esse instrumentum Dei, et ab eo semina accepisse ut omnia producat. Et eodem modo Philo dixit, Deum huic

infimo generi rerum permisisse seminare atque gignere Quos Philosophos secuti sunt Commentator et alii posteriores. Ex Patribus vero, August. lib. 3. de Trinit. cap. 7. 8. et 9. videtur in modo loquendi dictos Philosophos imitatus, dum ait, *indidisse Deum elementis et aliis causis creatis seminales rerum rationes.* Quæ nihil aliud sunt, quàm principia activa et passiva generationum et motuum naturalium, quæ Deus posuit in rebus creatis, ut eleganter exposuit D. Tho. 1. p. q. 115. art. 2, et in 2 d. 18. qu. 1 art. 2. ubi Durandus, Hærvæus, Ægid. et alii, et Capreo. in 1. d. 42 art. 3. Rursus idem Augustinus 7. de Civit. c. 30. de Deo loquens ait: *Sic omnia, quæ creavit administrat, ut etiam ipse proprios exercere et agere motus sinat.* Quam sententiam confirmant et celebrant Scholastici omnes ubicumque vel de causarum efficientia vel de hominis libertate disputant, qui videri possunt, citatis locis, et in 2 d. 1. Ubi præsertim Durand. q. 5.

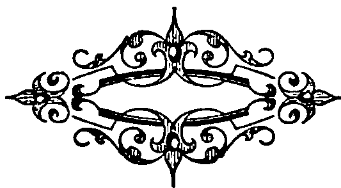
Et probatur primo experientia: quid enim sensu notiùs, quàm quòd sol illuminet, ignis calefaciat, aqua refrigeret? Quod si dicant experiri quidem nos, fieri hos effectus præsentibus his rebus, non tamen fieri ab illis; plane destruunt omnem vim philosophicæ argumentationis; quia nos non possumus aliter experiri dimanationem effectuum ex causis, aut ex effectibus causas colligere. Et huic experientiæ attestatur communis consensus et vox omnium, qui ita de rebus his sentiunt. Secundò argumentatur ab incommodis; nam juxta illam sententiam non possunt viventia á non viventibus distingui, quia non magis haberent res quædam principium suarum actionum, quàm aliæ. Deinde, frustrà natura dedisset diversis rebus varias qualitates et virtutes, quas in eis experimur. Imo neque ex actione possemus hujusmodi qualitatum varietatem in elementis colligere, et consequenter neque in aliis rebus. Nam si ignis non calefacit, sed Deus ad præsentiam ignis, æquè naturaliter posset calefacere ad præsentiam aquæ: ergo ex illa actione non possumus magis colligere, ignem esse calidum quàm aquam. Si enim Deus æquè consentaneè ad rerum naturas potuit pacisci de calefaciendo ad præsentiam aquæ, ponamus id fecisse; tunc non liceret ex calefactione

colligere aquam esse calidam; ergo nec nunc possumus inferre esse frigidam, aut ignem callidum.

Dicere potest aliquis, pactum illud non fuisse omnino arbitrarium, sed fundatum aliquo modo in naturis rerum, non quia illæ activæ sint, sed quia habent qualitates similes producendis: et ita colligimus ignem esse calidum, eo quòd Deus calefacit ad præsentiam ejus, quia hoc pactum fundatum fuit in tali qualitate ignis. Sed hoc non potest philosophicè dici, tum quia eadem ratione juxta naturas rerum debuisset Deus producere albedinem ad præsentiam albedinis: quia si ex se non est magis activa qualitas calor quàm albedo: ergo ex natura rei non est magis debitum pactum illud calori quàm albedini. Et idem argumentum fieri potest de quacumque alia qualitate, imo et de quantitate, et de substantia, et de quacumque re. Tum etiam quia illud non habet locum in causis æquivocis, in quibus non est similis forma vel qualitas; neque est necessario eminentior, si illæ nihil sunt acturæ. Præterea: juxta illam sententiam, superfluæ sunt terræ dispositiones, pluviæ, orationes, cœlorum motus, etc. si hæc omnia nihil agunt, sed sufficeret adesse triticum, ut Deus, ad præsentiam ejus triticum generaret, et sic de aliis rebus. Præterea sit simile argumentum ex variis organis, et instrumentis, quibus Deus composuit corpora, præsertim viventia, nam sicut quædam ex ipsa dispositione apparent apta ad recipiendum, ita etiam alia sunt ad agendum, quæ omnia essent superflua, si hæ res nihil agerent. Denique hac de causa optimè dixit Aristot. 2. de cœlo, c. 3. et 1. Ethicorum ca. 7. *Omnia esse propter suam operationem*, quare nihil magis repugnat institutioni rerum et fini earum, quàm omni efficientia carere. Præterea, si res creatæ nihil agerent inter se, ex natura rei omnes essent æque incorruptibiles, quia ab agente creato nihil pati possent; frustrà ergo Deus tot motus cœlorum, tantamque causarum multitudinem ordinasset, ut hæ rerum inferiorum species per generationum et corruptionum succesionem diù conservarentur: faciliùs enim permanerent perpetuò eædem res á principio creatæ, si Deus ipse nihil corrumperet, quia res ipsæ inter se non secum pugnarent, nec se corrumperent. Similia multa incommoda possunt facilè excogitari, ex quibus

intelligitur, totum naturæ ordinem contra illam sententiam pugnare.

Tertiò est ratio é priori, quia habere vim agendi non repugnat rebus creatis, sed potiùs est maxime consentaneum perfectioni earum: ergo cum Deus condiderit unamquamque rem in natura sua perfectam, negandum non est, tales creasse res, quæ habeant connaturalem virtutem agendi. Antecedens probatur, quia non omnis virtus agendi requirit perfectionem infinitam: ergo sufficiet virtus finita creaturæ, ut efficacitatem aliquam habere possit. Antecedens patet, quia nulla probabilis ratio persuadet necessitatem infinitæ perfectionis ad omnem actionem. Quin potiùs, ut infrà videbimus, multum laborarunt Theologi, ut rationem invenirent, quæ probet ad creandum requiri infinitam virtutem: ad alias ergo actiones et mutationes non requiritur talis virtus, præsertim in his agentibus, quæ non agunt absque dependentia á superiori.



ÍNDICE DEL TOMO PRIMERO.

INTRODUCCION.

LIBRO PRIMERO.

CRÍTICA GENERAL DE LA FILOSOFÍA DE SANTO TOMÁS.

CAPÍTULO PRIMERO.

SANTO TOMÁS Y LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA.

CAPÍTULO SEGUNDO.

LAS CIENCIAS FÍSICAS.

CAPÍTULO TERCERO.

CONTINUACION.

CAPÍTULO CUARTO.

LA LÓGICA ESCOLÁSTICA.

CAPÍTULO QUINTO.

LOS CRITERIOS DE VERDAD.

CAPÍTULO SESTO.

LA FORMA SILOGÍSTICA.

CAPÍTULO SÉPTIMO.

CUESTIONES INÚTILES.

CAPÍTULO OCTAVO.

INFLUENCIA DE LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA EN LA TEOLOGÍA.

CAPÍTULO NOVENO.

CONTINUACION.

CAPÍTULO DIEZ.

SANTO TOMÁS Y DESCARTES.

CAPÍTULO ONCE.

CONTINUACION DEL MISMO ASUNTO.

LIBRO SEGUNDO.

ONTOLOGIA.

CAPÍTULO PRIMERO.

EL ENTE EN COMUN: SUS DEFINICIONES Y DIVISIONES.

CAPÍTULO SEGUNDO.

UNIDAD DEL CONCEPTO DEL ENTE EN COMUN.

CAPÍTULO TERCERO.

LA ESENCIA.

CAPÍTULO CUARTO.

LA SUBSISTENCIA.

CAPÍTULO QUINTO.

DISTINCION ENTRE LA NATURALEZA Y EL SUPUESTO.

CAPÍTULO SESTO.

DISTINCION ENTRE LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA.

CAPÍTULO SÉPTIMO.

CONTINUACION DEL MISMO ASUNTO.

CAPÍTULO OCTAVO.

SI EL ENTE ES EL PRIMER OBJETO DE NUESTRO ENTENDIMIENTO.

CAPÍTULO NOVENO.

SI EL ENTE PRIMER OBJETO DEL ENTENDIMIENTO, ES EL ENTE REAL Ó EL POSIBLE.

CAPÍTULO DIEZ.

EL PRINCIPIO DE CONTRADICCION.

CAPÍTULO ONCE.

SANTO TOMÁS Y EL ABATE ROSMINI.

CAPÍTULO DOCE.

LA POSIBILIDAD DEL ENTE.

CAPÍTULO TRECE.

DEDUCCIONES Y APLICACIONES DE LA DOCTRINA ESTABLECIDA EN EL CAPÍTULO ANTERIOR.

CAPÍTULO CATORCE.

EL FUNDAMENTO DE LA POSIBILIDAD DEL ENTE.

CAPÍTULO QUINCE.

LA IMPOSIBILIDAD METAFÍSICA SEGUN DESCARTES.

CAPÍTULO DIEZ Y SEIS.

LAS PROPIEDADES DEL ENTE.

CAPÍTULO DIEZ Y SIETE.

TEORÍA DE LA VERDAD.

CAPÍTULO DIEZ Y OCHO.

LA VERDAD TRASCENDENTAL.

CAPÍTULO DIEZ Y NUEVE.

LA VERDAD FORMAL Ó DE CONOCIMIENTO.

CAPÍTULO VEINTE.

SI LA VERDAD DE CONOCIMIENTO ES MAS PERFECTA QUE LA VERDAD TRASCENDENTAL.

CAPÍTULO VEINTE Y UNO.

LA VERDAD OBJETO DEL ENTENDIMIENTO.

CAPÍTULO VEINTE Y DOS.

UNIDAD É INMUTABILIDAD DE LA VERDAD.

CAPÍTULO VEINTE Y TRES.

ETERNIDAD DE LA VERDAD.

CAPÍTULO VEINTE Y CUATRO.

EL ECLECTISMO MODERNO EN SUS RELACIONES CON EL PANTEISMO.

CAPÍTULO VEINTE Y CINCO.

CONTINÚA EL EXÁMEN DEL ECLECTISMO: TEORÍA DE LA VERDAD SEGUN ESTA ESCUELA.

CAPÍTULO VEINTE Y SEIS.

LA BONDAD PROPIEDAD DEL ENTE, Ó EL BIEN TRASCENDENTAL.

CAPÍTULO VEINTE Y SIETE.

SI LA BONDAD DE LAS CRIATURAS ES LA BONDAD MISMA DE DIOS.

CAPÍTULO VEINTE Y OCHO.

IDEA DE LA PERFECCION: TEORÍA DE LA BELLEZA.

CAPÍTULO VEINTE Y NUEVE.

EL MAL: SU NATURALEZA.

CAPÍTULO TREINTA.

EL ORIGEN DEL MAL.

CAPÍTULO TREINTA Y UNO.

EXÁMEN DEL DUALISMO: EXISTENCIA DEL MAL COMO PRIMER PRINCIPIO.

CAPÍTULO TREINTA Y DOS.

LA IDEA DE CAUSA: LA CAUSALIDAD EFICIENTE.

CAPÍTULO TREINTA Y TRES.

UNA PALABRA SOBRE EL OCASIONALISMO.

ÍNDICE DE LAS NOTAS.



LIBRO PRIMERO.

LIBRO SEGUNDO.

